Federico Navarrete Linares

Hacia otra historia de América

Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FEDERICO NAVARRETE LINARES

HACIA OTRA HISTORIA DE AMÉRICA

Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas

Introducción de Berenice Alcántara Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
México 2016

Navarrete Linares, Federico, autor.
Hacia otra historia de América : nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas / Federico Navarrete Linares ; introducción de Berenice Alcántara Rojas.
Recurso electrónico - epub (2.41 MB). — (Serie Antropológica ; 22).
ISBN 978-607-02-7705-4
1. Indios – Relaciones gubernamentales. 2. Indios – Cultura. 3. Indios — Aspectos sociales. 4. Indios — Política y gobierno. . I Alcántara Rojas, Berenice, prologuista. II. Título. III. Serie.

Primera edición electrónica en epub: 2016
Primera edición en papel: 2015

DR © 2016. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN 978-607-02-7705-4

Hecho en México

INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XV, cuando la búsqueda de nuevas rutas comerciales llevó a los europeos a encontrarse con una masa continental hasta entonces por ellos desconocida, comenzaron a gestarse diversas ideas sobre ese mundo "nuevo" y sus habitantes a través de toda suerte de experiencias de confrontación, sujeción, explotación, convivencia, intercambio y adaptación. La necesidad, o conveniencia, de integrar o excluir a los pobladores indígenas de las filas de la cristiandad o del concierto de las naciones "civilizadas" y las respuestas que dieron estos hombres a esos proyectos de cambio social y cultural han sido asuntos que han despertado multitudes de opiniones. Sus formas de aceptar y rechazar las imposiciones, de apropiarse de lo extranjero y trastocarlo, de combinar y separar tradiciones, han merecido la atención de hombres de fe y de ciencia y han llegado a ser calificadas, en varias ocasiones, de imperfectas, rudas, aberrantes, heréticas, primitivas, inferiores, esquizofrénicas, híbridas o sincréticas, entre otros términos, y sus posibles combinaciones. Así, se han confeccionado representaciones plausibles del otro, de acuerdo con la ética cristiana o el método científico, marcadas, en muchos casos, por el hierro de la colonización que no permite que ese otro se exprese en sus propios términos, pues no les confiere a éstos validez alguna; en ellas, ese *otro*, el *indio*, suele aparecer como un ser humano deficiente, aquel que fuera pervertido por el demonio, aquel que se empecina contra el progreso,

aquel que se diluye al aculturarse.

La invención de estos adjetivos y categorías y los usos que se les han dado a lo largo del tiempo han estado ligados a distintas corrientes de pensamiento y a diferentes posturas acerca del papel que deben desempeñar aquellos que han sido considerados étnicamente subalternos en los diversos regímenes que se han desarrollado en este continente. Y, por ello, trascenderlas, o por lo menos acotarlas, requiere de un ejercicio crítico constante y de un interés genuino por acercarse a los otros en términos de equidad que debe reflejarse, en primera instancia, en el reconocimiento de su rol como agentes activos creadores de sus propias historias y prácticas culturales, así como en la construcción de modelos de interpretación cada vez más finos y plurales. En estas tareas, Federico Navarrete ha centrado su quehacer académico en los últimos años. En particular, este libro es uno de los frutos del proyecto "Hacia otra historia de América: la visión de los indígenas" (UNAM-PAPIIT 402806), coordinado por el autor y que tuvo, justamente, como sus principales objetivos cuestionar los supuestos de las historiografías tradicionales en torno al cambio cultural de las sociedades indígenas y sus relaciones con los Estados-nación y proponer nuevos enfoques teóricos y metodológicos para abordar y comprender dichos fenómenos.

En el marco de este proyecto se realizó también el Coloquio Internacional "Los pueblos amerindios más allá del Estado", que reunió a un destacado grupo de especialistas quienes, desde distintas orientaciones disciplinarias, reflexionaron sobre las dinámicas sociales e históricas de los pueblos indígenas de tradiciones no estatales (y que han sido los más

discriminados e ignorados por las historiografías) y sobre las formas, complejas y originales, en que han interactuado con los estados precolombinos, coloniales e independientes con los que han coexistido, logrando muchas veces sustraerse con éxito a sus intentos de dominación.1

El presente libro se encuentra integrado por dos ensayos. En el primero de ellos, titulado "El cambio cultural en las sociedades amerindias: una nueva perspectiva", Navarrete pone en evidencia el estrecho vínculo que ha existido entre la imposición de poderes políticos, económicos y religiosos en principio ajenos a los pueblos indígenas, la voluntad de modificar o adecuar sus costumbres y las valoraciones que se han hecho sobre ese cambio cultural. La premisa en la que basa este acercamiento, y que constituye una de sus aportaciones más sobresalientes, es que las explicaciones que se han elaborado hasta la fecha sobre el cambio cultural de los pueblos indígenas no poseen solamente un valor referencial en cuanto testimonios o descripciones más o menos logradas de realidades dadas, sean éstas las prácticas del colonizado o las ideas del colonizador, sino también un fuerte contenido prescriptivo o programático, pues fueron confeccionadas dentro de proyectos específicos de dominación y, en muchos casos, por los propios agentes encargados de promover la subordinación política y la transformación cultural, de modo que han funcionado como herramientas ideológicas fundamentales para la instrumentación y legitimación de dichos proyectos.

Navarrete dedica buena parte de este primer ensayo a la revisión de los principales modelos de explicación o teorías-programa, como él también los llama, que se han erigido en

distintos momentos como los paradigmas dominantes para entender y encauzar el cambio cultural de muchas sociedades indígenas. De ellos, destaca sus aspectos nodales y pone de relieve, con fines comparativos, sus puntos en común; pues estos modelos, tanto los que han fundado sus planes de acción y sus descripciones sobre el otro en la construcción y esencialización de las diferencias culturales (yendo del sistema estamentario salvacionista impuesto por la corona española en sus dominios de ultramar en el siglo XVI al multiculturalismo contemporáneo) como aquellos que han postulado su anulación (las teorías de la aculturación, la hibridación y el mestizaje, por ejemplo) han compartido premisas, técnicas y procedimientos que, como ellos mismos, han sido pilares de la modernidad. Todos han estado anclados en el universalismo, la noción de progreso y/o la creencia en la existencia de purezas originarias; todos han sido diseñados por aquellos que se asumen pertenecientes a la alta o verdadera cultura, y todos han dado lugar a la confección de narrativas generalizantes y totalizadoras en las cuales el tránsito de lo *indio* a lo *occidental* constituye un continuo lineal, deseable e irreversible, de acuerdo con muchos, o digno de condena, según unos pocos.

Como una vía para abordar el cambio cultural desde otra perspectiva, evitando la reproducción de narrativas lineales y la elaboración de nuevas explicaciones igual de unívocas y generalizantes que las ya existentes, Navarrete se aboca, en la segunda parte de este ensayo, a la definición de una serie de variables de corte analítico que posibilitan la comprensión de estos procesos desde diversos ángulos y facilitan la comparación de fenómenos que han tenido lugar en distintas

épocas y regiones. La delimitación de estas variables se sustenta en una aproximación peculiar al concepto de cultura, entendiéndola no como una suma orgánica, sino como un entramado de diversos sistemas no siempre compatibles entre sí, ligados a distintos contextos y grupos sociales; por lo que no puede afirmarse, como lo han hecho la mayoría de las teorías-programa, que son las culturas las que cambian en su conjunto o que el cambio en un aspecto (las identidades étnicas y religiosas, en especial) implique, por contagio, la transformación de la totalidad. Navarrete demuestra, a través de pertinentes ejemplos, que han sido muchos y muy diferentes los ámbitos, las velocidades y las dinámicas en las que se ha dado el cambio cultural y demuestra, sobre cualquier otra cosa, que el cambio cultural opera a través de agentes concretos, de individuos con agendas y expectativas propias, inmersos en diferentes sectores sociales. Estos agentes, en el caso de los pueblos indígenas, han ejercido de formas creativas aquello que Bonfil llamara "control cultural",2 pues han tenido capacidad de decisión sobre los elementos culturales propios y parte de los ajenos como para poder apropiarse de ellos y dotarlos de nuevas funciones y significaciones. Las sociedades indígenas han apostado, como lo muestra el autor, por formas de cambio sumamente diversas que les han permitido, en varios casos, no cambiar del todo.

El segundo ensayo del libro, "Estados-nación y grupos étnicos en la América independiente, una historia compartida", se inscribe en el marco de las discusiones contemporáneas sobre la pluriculturalidad de las naciones americanas y parte de un hecho fundamental, de que en

todas ellas la etnicidad es un criterio que se utiliza cotidianamente, de forma abierta o velada, para separar a las mayorías de las minorías, implementar programas de desarrollo, determinar el acceso a bienes, servicios y derechos y orientar el tejido de las relaciones sociales. Navarrete advierte, no obstante, que las definiciones identitarias varían con el tiempo y de lugar en lugar, por lo que resulta necesario elaborar nuevos relatos que vayan más allá de categorías esencialistas, acerca de las maneras en que las naciones de este continente han configurado diferentes mapas étnicos a partir de la combinación de elementos, prácticas y criterios de muy distinta índole (biológicos, lingüísticos, políticos, etcétera). La propuesta del autor, en este sentido, es que los regímenes que se han desarrollado en América en los últimos doscientos años no sólo han constituido diferentes proyectos de nación por los idearios políticos sobre los que han armado sus instituciones, sino debido a los diferentes tipos de "constelaciones étnicas" que han conformado; de modo que puede pensárseles como regímenes de relaciones interétnicas, cuyo devenir es comparable y ha sido compartido y, en muchos casos, muy semejante, pues ha sido partícipe de procesos y dinámicas comunes a nivel regional y mundial.

Para esbozar esta historia de las principales formas en que muchos países del continente han decidido afrontar, construir y articular las diferencias étnicas de sus poblaciones, Navarrete parte, en primer término, de una distinción, a nivel teórico, entre los conceptos de "cultura" (esa trama de sistemas de conocimiento y prácticas sobre el mundo no siempre compatibles entre sí), "identidad cultural"

(el enarbolamiento de ciertos elementos culturales para establecer fronteras entre colectividades), "identidad étnica" (un tipo de identidad cultural de contenido político cuya finalidad es separar a comunidades que se presumen como autónomas) y de "identidad nacional" (un tipo de metaidentidad étnica promovido por los estados-nación y definido, en la mayor parte de los casos, por las elites euroamericanas que han estado al frente de sus gobiernos). Después, se concentra en la exploración de los grandes periodos que han marcado la definición de las fronteras identitarias y, más adelante, se aboca, en la mayor parte de este ensayo, a la caracterización de esos regímenes de relaciones interétnicas. Navarrete diferencia, gracias al examen de numerosos casos, a aquellas naciones que se fundaron en el mantenimiento o la intensificación de las clasificaciones y las políticas estamentarias que heredaron de su pasado colonial de aquellas otras que optaron por el exterminio y/o la segregación de porciones importantes de su población a pesar de sostener postulados liberales e igualitarios. Distingue también a las que implementaron una serie de políticas públicas a favor de la integración racial y cultural y a las naciones multiculturales de la posmodernidad que, al menos en el nivel del discurso, se legitiman en el reconocimiento de la diferencia y administran cuotas de compensación y justicia social en función de la ostentación de ciertos rasgos *folk* que pueden ser objeto de comercialización en los mercados globales de la cultura.

Al tomar en cuenta los aspectos políticos, sociales, económicos, culturales e identitarios que han llevado a la conformación de distintos entramados étnicos, el autor

consigue mostrarnos los principales estadios y recovecos, así como buena parte de las complejidades, así como de los marcos que han mediado la interacción entre los diferentes pueblos, grupos e individuos que han habitado en las naciones de este continente.

Los dos ensayos que componen el volumen reflejan un pensamiento crítico y maduro y son el resultado de la acumulación de muchas lecturas y reflexiones sobre las maneras en que se ha construido la diferencia del otro, en el discurso y en la praxis, y sobre las formas en que esos otros (los pueblos indígenas y los afroamericanos, sobre todo) han afrontado esas clasificaciones y proyectos y los han conducido hacia derroteros en ocasiones muy diferentes de aquellos que imaginaron los hombres que en un principio los definieron. Los dos ensayos abordan temáticas de suma importancia, como son el cambio cultural y las fronteras identitarias y, por el modo en que se encuentran armados, consiguen mostrar las debilidades de los modelos de explicación existentes y proponer nuevas líneas de análisis que permitan comprender estos fenómenos en función de procesos afines y/o compartidos y superar así la tentación de sustituir las interpretaciones generalizantes por el simple estudio de casos aislados.

Los dos ensayos exploran ideas, categorías y prácticas que se originaron en momentos y circunstancias muy distintos y proponen estrategias de investigación e interpretación que se piensan también de largo alcance. Y esta amplitud es una de las principales virtudes y, quizá, limitaciones del trabajo. En el ámbito de los estudios de caso, el lector podrá beneficiarse de la capacidad del autor para conjuntar, desmenuzar y

comparar informaciones procedentes y relativas a distintos momentos históricos, países y grupos étnicos de América y, al mismo tiempo, podrá llegar a lamentar que estos ejemplos no sean aun más diversos, pues, a pesar de todo, México es el centro de muchas de las discusiones. En cuanto a los conceptos, Navarrete va más allá de las propuestas de otros autores, como Dean y Leibsohn y Rabasa,3 y demuestra que todas las valoraciones que se han elaborado sobre lo indígena, lo mestizo, lo negro, etcétera, así como las nociones de cultura, pueblo, etnia e identidad, son categorías relacionales, que se hallan insertas en el mismo proceso al que aluden y cuyo sentido depende del uso que se les ha dado en determinadas circunstancias y, a la vez, el autor cae a veces en la trampa en que nos tienen atrapados las palabras y utiliza estos conceptos como si refirieran a realidades que existen por sí mismas.

Los dos trabajos que nos ofrece Navarrete en este libro serán, seguramente, objeto de discusión y nutrirán la reflexión de las nuevas generaciones sobre estos asuntos tantas veces revisados. Sin duda, estos dos ensayos consiguen que volteemos, con una nueva mirada, hacia nuestras añejas formas de ver al otro y que seamos capaces de alejarnos un poco de ellas para poder ver y escuchar a esos otros, que han sabido reinventarse tantas veces, y comenzar a escribir, junto con ellos, “otra historia de América”.

Berenice Alcántara Rojas

EL CAMBIO CULTURAL EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS: UNA NUEVA PERSPECTIVA

El 16 de diciembre de 1492, durante su primer viaje a las islas que él consideraba cercanas a las Indias, Cristóbal Colón escribió el siguiente pasaje en su diario de navegación, dirigido a los reyes de España, patrocinadores de su empresa:

> Y crean que estas islas y todas las otras son así suyas como Castilla, que aquí no falta salvo asiento y mandarles hacer lo que quisieren [...]. [Estos indios] no tienen armas y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuese menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.[4]

En este momento fundador de la dominación colonial sobre América, Colón estableció una asociación inequívoca, que se ha mantenido hasta la fecha, entre la imposición del poder europeo por medio de la violencia de las armas, la explotación del trabajo de los pueblos colonizados y la transformación de su cultura para adecuarla a los cánones occidentales.

Desde entonces, el cambio cultural en las sociedades indígenas americanas desencadenado por la colonización europea, inicialmente, y a partir del siglo XIX por la constitución de los Estados-nación modernos, ha sido una preocupación central y un constante tema de discusión entre los distintos agentes del colonialismo europeo y de la dominación estatal nacional, así como entre estudiosos y observadores de los pueblos amerindios.

La definición de las transformaciones culturales de los pueblos indígenas, la delimitación de sus alcances y la caracterización de su naturaleza ha sido la base de la valoración y la legitimación de las empresas coloniales, o, por el contrario, de su condena y crítica; de las lamentaciones por la destrucción de las culturas no occidentales o de la celebración de sus capacidades de resistencia y supervivencia.

En la mayoría de los casos, las concepciones y explicaciones del cambio cultural se han construido como parte central de los programas de dominación política, explotación económica y transformación de las sociedades indígenas, comenzando con las conquistas espirituales del primer periodo colonial pasando por las cruzadas civilizatorias de los siglos XVII y XIX y las campañas de integración nacional del siglo XX hasta las políticas multiculturales del XXI. Debido a ello, estas perspectivas teóricas e interpretativas han sido formuladas en muchos casos por los propios agentes encargados de imponer la dominación y conseguir la transformación cultural de los pueblos amerindios y se han construido en una relación íntima con las prácticas políticas y de interacción con estos pueblos, impuestas y negociadas desde los poderes coloniales y nacionales.

En este sentido, las explicaciones del cambio cultural no han sido meramente descriptivas, sino también prescriptivas, pues han servido para definir e implementar programas de acción concretos sobre las sociedades indígenas. Desde esta perspectiva han construido también narrativas lineales y teleológicas sobre el cambio cultural que lo han definido como un proceso con una dirección clara y una culminación

previsible y deseable: la disolución de las culturas indígenas en la variante hegemónica en ese momento de la cultura occidental.

Incluso las teorías del cambio cultural construidas por la antropología moderna en los últimos siglos, cuyo contenido programático no ha sido tan explícito y cuyos autores no siempre han tenido una relación tan directa con las agencias y políticas dirigidas a las sociedades amerindias, han adoptado perspectivas de explicación universalistas que en última instancia están fincadas también en el proceso colonial y de imposición del dominio estatal, como son las ideas de progreso, occidentalización y modernización. Esta perspectiva les ha dado un contenido programático y un carácter prescriptivo implícitos y las ha llevado a construir narrativas lineales y teleológicas de los procesos de transformación cultural que culminan también necesariamente en la desaparición de las particularidades culturales indígenas en la cultura occidental hegemónica.

Las teorías que han enfatizado la resistencia y la continuidad de las culturas indígenas a lo largo de los procesos de colonización se han construido con frecuencia desde posiciones de militancia política y cultural y han tenido también un fuerte contenido programático y prescriptivo, construyendo narrativas de continuidad que pretenden contraponerse a las narrativas integradoras pero que reproducen elementos clave de las mismas.

En suma, en el siglo XXI, como en el XV, el problema del cambio cultural de los pueblos indígenas americanos tiene una fuerte resonancia identitaria, política y simbólica. A la fecha, no se puede observar, ni intentar comprender, una

manifestación cultural de los pueblos amerindios sin preguntarse, en primer lugar, sobre su origen y naturaleza, ya sea indígena u occidental.

El propósito de este ensayo es proponer un marco alternativo de comprensión de las transformaciones culturales de las sociedades amerindias. Éste no pretende crear una teoría unificada del cambio cultural ni construir una narrativa única y lineal de los procesos de adaptación y transformación de los pueblos amerindios. Busca, en cambio, identificar y valorar los diferentes elementos, sociales, culturales, políticos y naturales, que han incidido en los procesos de transformación e interacción cultural, y las distintas dinámicas y mecanismos que han asumido estos procesos, incluyendo los mismos programas de cambio cultural definidos e impuestos por los poderes coloniales y nacionales.

En la primera parte de este ensayo haremos una breve reseña histórica de las principales explicaciones programáticas del cambio cultural, del siglo XVI hasta la fecha, que buscará a la vez resaltar sus cambiantes condicionantes históricas y encontrar sus elementos comunes. A manera de conclusión realizaremos una crítica general a estas explicaciones, a partir de un examen crítico de sus definiciones de cultura y de su relación con la identidad étnica.

Esta crítica servirá de fundamento para plantear nuestra propuesta alternativa, en la segunda parte de este ensayo. El resultado de esta reflexión será la definición de un campo de variables, con características y pesos diversos, que permitan comprender individualmente y también comparar y contrastar los procesos históricos y culturales particulares

experimentados por los diferentes pueblos indígenas a lo largo de los últimos cinco siglos. De esta manera se evitará la construcción de narrativas lineales y de explicaciones únicas, pero también se superará la descripción casuística de cada proceso, tomando en cuenta que más allá de sus particularidades, forman parte de un conjunto interrelacionado.

LAS EXPLICACIONES PROGRAMÁTICAS DEL CAMBIO CULTURAL

El descubrimiento de la diferencia

Es bien sabido que el contacto de los exploradores, conquistadores y colonizadores europeos con los pueblos amerindios a partir del siglo XV desencadenó en el seno de las sociedades occidentales un prolongado y profundo proceso de reflexión sobre la naturaleza de estos hombres desconocidos hasta entonces para los europeos, sobre las diferencias entre sus formas de vida y las de los colonizadores, así como sobre la naturaleza humana en general y sobre la identidad de los pueblos europeos más en particular.[5]

Este proceso de reflexión fue inseparable, en cada una de sus etapas, del proceso de imposición y consolidación de las diferentes dominaciones coloniales sobre los pueblos amerindios y, a partir del siglo XIX, de las dominaciones de los Estados-nación americanos independientes. Los conocimientos que se generaron sobre estas sociedades y

sobre sus transformaciones culturales constituyeron una parte clave de las instituciones y técnicas de gobierno que se desarrollaron para dominar, controlar y administrar a estos pueblos y para explotar el trabajo de sus miembros.

Desde esta perspectiva no importa tanto analizar el conocimiento generado sobre las sociedades y las culturas indígenas y sus procesos de cambio en función de su valor referencial, es decir, de acuerdo con su relación más o menos fiel con la "realidad" de estos grupos humanos, sino en función de su capacidad de elaborar representaciones y técnicas que construyeron a los pueblos indígenas como objetos cognoscibles y dominables.6

Esto no significa, sin embargo, que estos conocimientos no tengan ninguna relación con la realidad a la que se refieren y que sean simplemente representaciones solipsistas construidas dentro del horizonte de la cultura occidental, como han argumentado algunos autores, pues de haber sido así no hubieran sido capaces de incidir efectivamente sobre estas sociedades y sus culturas, lo que patentemente sí lograron.7 Lo que significa es que fueron constituidos dentro de las redes de poder y de conocimiento que articulaban a los agentes de la dominación europea con los pueblos indígenas y, en ese sentido, no sólo describieron sino construyeron una nueva realidad de estos pueblos: la de indios o naturales sometidos a la dominación europea. Como tales, alcanzaban un mayor o un menor grado de eficacia en cuanto lograban incorporar, movilizar y modificar a estos grupos de acuerdo con sus objetivos.8

A continuación veremos las distintas maneras en que los diversos agentes de poder y conocimientos construyeron y

articularon estas redes y la manera en que los indios fueron concebidos y construidos como objetos de conocimiento y dominación, en un proceso en continua modificación que llevó a la construcción de los diferentes programas y explicaciones del cambio cultural.

La salvación de las almas

Durante el siglo XVI, las visiones europeas de las culturas de las sociedades amerindias se preocuparon esencialmente por la dimensión religiosa, y también fue en ese terreno que se concentraron los esfuerzos para lograr la transformación cultural de los indígenas.

Como es bien sabido, la imposición a los amerindios de la religión católica, considerada como la única legítima y verdadera, fue la principal justificación de la imposición del dominio de las potencias ibéricas —España y Portugal— y de Francia en América. En el caso de las potencias protestantes, la convicción de ser portadoras de la única verdadera religión también desempeñó un papel importante en la legitimación de su dominio sobre estos territorios, aunque la transformación religiosa de los pueblos indígenas fue menos importante.

Para los católicos, la evangelización de los nuevos súbditos era una tarea prioritaria, para anclar esta legitimidad, para garantizar la gobernabilidad de los nuevos territorios y, también, para salvar las almas de los indígenas paganos.[9]

El jesuita brasileño Antônio Vieira defendió elocuentemente la primacía moral de la labor evangelizadora:

> La primera y principal causa de las expediciones al sertón ha de ser la extensión de la fe católica y el afán de no dejar perecer tanta multitud de almas en aquel extenso sertón del gran río de las Amazonas, para lo cual se deben hacer todas las que sean posibles, conforme al tiempo, ocasiones y capital [...]. [El objetivo de las leyes] ha de ser la salvación de tantos millares de almas que están yéndose continuamente al infierno por falta de bautismo.[10]

Desde la perspectiva europea, por lo tanto, la evangelización era un imperativo ético y proporcionaba un beneficio invaluable para los indígenas, además de ser conveniente para la Corona. Fray Ginés de Sepúlveda, uno de los defensores más convencidos de la legitimidad del dominio español sobre los indígenas, definía así el intercambio de evangelización por dominación:

> ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? [...] Por muchas causas, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata.[11]

La supuesta coincidencia entre los intereses de los colonizadores y los de los colonizados, en este primer caso alrededor de la evangelización, sería también un elemento central de los posteriores programas de cambio cultural que siempre se han concebido como beneficiosos para los indígenas en primer lugar.

Otro elemento importante es la identificación de los amerindios como bárbaros y paganos, lo que significaba definir de manera negativa su cultura, a partir de los elementos occidentales de los que carecía. En el siglo XVI estos elementos positivos se englobaban bajo el concepto de "policía", que incluía una forma de organización social

sedentaria, con un poder centralizado y una estratificación social clara, y la práctica de la "verdadera religión".12

En contraste, los indígenas fueron concebidos como adoradores del Demonio y sus diferentes prácticas rituales y culturales fueron interpretadas por muchos observadores como formas religiosas inspiradas por el Maligno. Otra posibilidad de interpretación, favorecida por fray Bartolomé de las Casas, fue concebir las religiones indígenas como producto de la "razón natural" de los indígenas, limitado de manera inevitable por la ausencia de la revelación.13 Desde ambas perspectivas, los observadores europeos construyeron una "religión" indígena que englobaba aspectos muy diversos, y a veces disímbolos e inconexos, de las realidades sociales y culturales de los pueblos indígenas y que se contraponía a la verdadera religión católica.14 La explicación de las analogías y diferencias entre estas religiones contrapuestas fue un problema esencial para los autores preocupados por la salvación de los pueblos amerindios.

Por esta razón, la adopción de la religión católica implicaba una transformación radical de aspectos muy diversos de lo que hoy llamaríamos cultura indígena: incluía modificaciones en el patrón de asentamiento y en las formas de producción, en la organización política y social, en la estructura familiar, en los comportamientos corporales y sexuales y en la calidad moral de los indígenas. La idea era que los indígenas no sólo cambiarían de religión sino que también adoptarían el modo de vida de los cristianos europeos.15

Sin embargo, los alcances y límites de esta transformación religiosa y cultural fueron un tema de debate y conflicto entre los diferentes agentes y teóricos y también enfrentaron

a los intereses de las órdenes religiosas, el clero secular, los colonos europeos en las colonias americanas y los Estados portugués y español.

En primer lugar, algunas de las transformaciones culturales que acompañaron la conversión religiosa fueron fundamentales para la consolidación del dominio de la Corona, pues transformaron a los indígenas en súbditos más dóciles, controlables y explotables. Tal es el caso de las congregaciones que modificaron su patrón de asentamiento para establecerlos en pueblos construidos a la manera europea, donde eran más fáciles de contar, gobernar y de someter a los diferentes regímenes de tributación y trabajo forzoso.

Sin embargo, la completa sumisión de los indígenas a un dominio directo por parte de los colonizadores, sobre todo en las formas de trabajo forzoso propias de la encomienda hispana o de la esclavitud indígena portuguesa, podía también dificultar la labor evangelizadora. Por ello, el padre Vieira se oponía a la esclavización de los indígenas amazónicos y proponía que éstos continuaran viviendo en sus aldeas, con sus señores naturales, y que ahí recibieran la instrucción católica.16

En la Nueva España en el siglo XVI y en las misiones jesuitas en el Paraguay en el siglo XVII, entre otros casos, los frailes regulares emprendieron proyectos más ambiciosos de cambio cultural que implicaban una constante vigilancia de los indígenas con el fin de modificar cada aspecto de su vida productiva, social, familiar y corporal. En el segundo de estos casos, se llegó a crear una auténtica dominación teocrática sobre los grupos indígenas.17 El padre José Cardiel, un

cronista jesuita, describía cándidamente el ejercicio de esta forma de dominación paternalista:

> El sacerdote es para ellos como el padre y la madre, juez, eclesiástico, y toda otra cosa. ¿Alguien cometió una falta? Inmediatamente el alcalde lo conduce ante el misionero. Ni siquiera lo ata, pues, por grave que haya sido la culpa, no tiene más que decirle: "Vamos a ver al padre, y él lo sigue dócilmente". Una vez en presencia del misionero, los alcaldes dicen: "Padre, éste no cuidó los bueyes que le habían sido asignados para que cultivase su campo; los dejó cerca del campo de un vecino, los animales penetraron en él y produjeron muchos daños". El misionero indaga sobre la entidad del daño, sobre la culpabilidad del responsable, sobre las circunstancias atenuantes, etcétera. Después de explicarle al culpable su error y de reprenderlo paternalmente, concluye: "Tú debes pagar tantas medidas de maíz a tu vecino. Y ahora ve, hijo mío, y que te den tantos azotes". Y encarga a los alcaldes la ejecución de la pena y el resarcimiento.[18]

La constante necesidad de castigos a los indios nos muestra también los límites de esta empresa de evangelización y transformación cultural: a lo largo de siglo y medio de existencia las misiones jesuitas vivieron constantes conflictos entre los indígenas y los frailes y hubo aspectos de la vida de los primeros que éstos nunca lograron modificar, desde sus prácticas productivas y su afición por la antropofagia hasta sus costumbres familiares y sexuales.[19] Este fracaso se hizo evidente tras la disolución de las misiones en la región oriental que quedó bajo el dominio de la Corona portuguesa, cuando grupos importantes de guaraníes que aparentemente habían sido reducidos con gran éxito a la vida misional regresaron inmediatamente a su anterior forma de vida en las selvas de la región.[20]

En la Nueva España, las poblaciones indígenas acogieron con entusiasmo la religión católica, gracias en buena medida a su prestigiosa asociación con los triunfantes conquistadores, pero no necesariamente estuvieron dispuestas a modificar otros aspectos de su vida, incluyendo las prácticas religiosas dirigidas a sus antiguos dioses. Para los evangelizadores

europeos, la continuidad en las prácticas religiosas indígenas, catalogadas como "supersticiones" e "idolatrías", constituían una amenaza a todo el programa de cambio religioso y cultural que querían imponer. Para poder identificarlas y luego extirparlas definitivamente, emprendieron una ambiciosa empresa de estudio de las sociedades nativas prehispánicas y coloniales que llevó a la realización de obras magnas como la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, del franciscano Bernardino de Sahagún, y la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, del dominico Diego Durán. En esta empresa de investigación colaboró también un nutrido grupo de indígenas evangelizados, de modo que se convirtió en un complejo espacio de diálogo intercultural.[21]

Sahagún utilizó una metáfora médica para describir el cometido de su empresa de investigación e intervención cultural:

> El médico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar conveniblemente a cada enfermedad la medecina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios.[22]

El fraile concebía a la sociedad indígena como un cuerpo esencialmente sano que era aquejado de una enfermedad, la idolatría, que podía y debía ser extirpada. De esta manera planteaba una clara distinción entre los elementos culturales indígenas no religiosos, que eran dignos de respeto y de admiración en muchos casos, y los religiosos, que debían ser

suprimidos.

Diego Durán compartía esta concepción y también buscaba preservar los aspectos que le parecían encomiables de las culturas indígenas, librándolos de todo rastro de idolatría. Sin embargo, en ciertos momentos, el dominico llegó a dudar de la posibilidad de realizar esta separación:

> [...] delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos: en los "mitotes", en los mercados, en los baños y en los cantares que cantan, lamentando sus dioses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes, y en el diferenciar de ellas: en todo se halla superstición e idolatría; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en el labrar la tierra y edificar las casas. Y pues en los mortuorios y entierros y en los casamientos y nacimientos de los niños, especialmente si era hijo de algún señor, eran extrañas las cerimonias que se le hacían, y donde todo se perfeccionaba, era en la celebración de las fiestas.
>
> Finalmente, en todo mezclaban superstición e idolatría: hasta en irse a bañar al río tenían los viejos puesto escrúpulo a la república, si no fuese habiendo precedido tales y tales cerimonias. Todo lo cual nos es encubierto por el gran secreto que se tienen, y para averiguar y sacar a luz algo de esto es tanto el trabajo que se pasa con ellos, cuanto experimentará el que tomare la mesma empresa que yo, y al cabo descubrirá de mil partes la media.[23]

Políticamente, una labor de ingeniería social tan delicada como la que planteaban estos frailes servía también para afincar el papel protagónico de sus respectivas órdenes como gestoras de la sociedad y la religiosidad indígenas. Igualmente, podría servir para consolidar la posición de las élites indígenas ya cristianizadas con quienes habían establecido una alianza política y cultural. Fue en parte por estas razones políticas que las autoridades civiles y el clero secular no compartieron el celo persecutorio de los misioneros ni apoyaron su proyecto de transformación cultural, y prefirieron tolerar las supersticiones e idolatrías indígenas, siempre y cuando éstas no se manifestaran públicamente.

En los Andes, en contraste, se inició a principios del siglo

XVII una gran campaña de "extirpación de idolatrías" que atacó los cultos indígenas locales que sobrevivían en toda la región al amparo de los *curacas*, o gobernantes locales.24 Esta cruzada también fomentó la producción de conocimientos sobre la sociedad y la religión indígenas, como los que se recogieron en la famosa *Relación de Huarochirí,* un compendio de las creencias tradicionales de esa región indígena.25 Sirvió también para consolidar el poder de la Iglesia en el marco del régimen colonial y para debilitar políticamente a los curacas, que se habían convertido en intermediarios muy poderosos entre el poder español y la sociedad indígena.26

Otro límite encontrado por los proyectos de transformación cultural por medio de la evangelización fue la necesidad que tenía el gobierno colonial de mantener y, de hecho, profundizar las diferencias étnicas entre los indígenas y los otros sectores de la sociedad. La categoría colonial de indio era una parte esencial de las redes de poder político y económico construidas por el régimen colonial.27 En efecto, la explotación del trabajo indígena en la Nueva España y el Perú, los virreinatos más ricos de América, era la base para la reproducción de estas sociedades y era una fuente de riqueza invaluable para la Corona española. Esta explotación se realizaba por medio de los tributos especiales pagados por los indios, por medio de mecanismos de trabajo forzoso, como la mita peruana o el repartimiento novohispano, y por medio de mecanismos de compras forzosas de mercancía, como las derramas en Perú y los repartimientos en el sur de la Nueva España. Para funcionar eficientemente, estas instituciones requerían la existencia de una clara diferenciación entre la

población indígena y el resto de la población, lo que marcaba un límite muy claro a cualquier proyecto de asimilación cultural de los pueblos amerindios.

Ya desde España, la distinción entre los cristianos "viejos" —aquellos que descendían de los linajes cristianos tradicionales— y los cristianos "nuevos" —los descendientes de moriscos y judíos recientemente convertidos al catolicismo— había sido fundamental para mantener los privilegios políticos y económicos de los primeros y para legitimar el poder de la Corona.[28]

Por ello, la imposición del catolicismo en América no pretendió nunca producir, la homogeneización étnica de las sociedades coloniales americanas y la integración entre los indígenas, los españoles y los otros grupos étnicos que convivían en ellas. La definición de los indígenas como cristianos "nuevos" los privó de manera automática de los privilegios reservados exclusivamente a los españoles y los colocó en una situación de subordinación que era claramente conveniente para su dominación colonial.

Interesantemente, este límite que podríamos considerar externo al proyecto de transformación cultural evangelizador coincidió, a los ojos de los teóricos del mismo, con límites intrínsecos a éste, debidos a la naturaleza inferior de los propios indígenas, que fueron considerados como "tiernos" en la fe y moralmente incapaces e intelectualmente impedidos de asumir un cristianismo pleno, lo que hacía necesaria una tutela permanente por parte de las órdenes religiosas.

El triunfo de la civilización

A partir del siglo XVIII los términos de la discusión sobre el cambio cultural en las sociedades amerindias sufrieron una importante modificación. La religión perdió su posición preeminente y fue sustituida por otras preocupaciones, centradas en las ideas ilustradas de civilización y cultura. Desde esta nueva perspectiva las supersticiones indígenas no eran ya resultado de un engaño demoniaco, sino de la ignorancia de unos pueblos apartados de la luz de la razón.

El siguiente pasaje, escrito por el obispo de Michocán, México, Manuel Abad y Queipo a principios del siglo XIX, presenta claramente estas nuevas concepciones.

> El color, la ignorancia y la miseria de los indios los colocan a una distancia infinita de un español. El favor de las leyes en esta parte les aprovecha poco y en todas las demás les daña mucho. Circunscriptos en el círculo que forma un radio de seiscientas varas, que señala la ley a sus pueblos, no tienen propiedad individual. La de sus comunidades, que cultivan apremiados y sin interés inmediato, debe ser para ellos una carga tanto más odiosa, cuanto más ha ido creciendo de día en día la dificultad de aprovecharse de sus productos [...]. Separados por la ley de la cohabitación y enlace con las otras castas, se hallan privados de las luces y auxilios que debían recibir por la comunicación y trato con ellas y con las demás gentes. Aislados por su idioma y por su gobierno el más inútil y tirano, se perpetúan en sus costumbres, usos y supersticiones groseras, que procuran mantener misteriosamente en cada pueblo ocho o diez indios viejos que viven ociosos a expensas del sudor de los otros, dominándolos con el más duro despotismo. Inhabilitados por la ley de hacer un contrato subsistente, de empeñarse en más de cinco pesos y en una palabra de tratar y contratar, es imposible que adelanten en su instrucción, que mejoren de fortuna, ni den un paso adelante para levantarse de su miseria. [...] Esta concurrencia de causas constituyó a los indios en un estado verdaderamente apático, inerte e indiferente para lo futuro y para casi todo aquello que no fomenta las pasiones groseras del momento.[29]

Los temas enumerados por Abad y Queipo son típicos de la visión ilustrada de los pueblos indígenas: el aislamiento de los indios, la carga que significa la propiedad comunitaria de sus tierras, la venalidad y tiranía de sus autoridades, su

irracional apego a sus costumbres "groseras" y su incapacidad de planear para el futuro. Esta visión implicaba una nueva definición de los indígenas, ya no como paganos engañados por el demonio, sino como individuos ignorantes, tiranizados y sometidos por una tradición opresora. En contraste, la cultura occidental ya no se definía primordialmente como poseedora exclusiva de la verdadera religión, sino como poseedora única de la luz de la razón que podía disipar las tinieblas de la ignorancia.30

Como consecuencia, los nuevos programas de cambio cultural enfatizaban la incorporación de los indígenas a la superior cultura occidental por medio de su educación en los conocimientos y valores de la misma, su alfabetización y castellanización y la abolición de las leyes que los diferenciaban del resto de la población en las sociedades americanas. En sus versiones más ambiciosas, estos programas llegaron a plantear la desaparición total de las lenguas y las culturas amerindias por medio de la incorporación de sus portadores a la cultura occidental ilustrada y la homogeneización étnica y cultural de las naciones americanas.

Estos nuevos programas de cambio cultural utilizaron medios y agentes distintos a los empleados por los evangelizadores. Los frailes y las misiones fueron sustituidos por las escuelas y los profesores, que en muchas ocasiones también eran religiosos. Ellos eran los que llevarían la luz del conocimiento y de la ciencia a los tenebrosos rincones de las mentes indígenas. El comercio y el desarrollo rural e industrial también fueron concebidos como una herramienta para acelerar los cambios en el seno de las sociedades indígenas, y

las nacientes burguesías nacionales se designaron a sí mismas como las encargadas de salvar a los indios de su aislamiento y su pobreza.

Sin embargo, como sucedió con los programas evangelizadores, los alcances de las transformaciones fueron limitados por las diferentes posiciones de los agentes que promovían el cambio cultural y por las reacciones de los propios pueblos indígenas.

Los gobiernos coloniales y luego nacionales continuaron teniendo poderosas razones para mantener las diferencias étnicas entre los indígenas y los no indígenas, pues la explotación forzosa del trabajo de los primeros siguió siendo una fuente importante de ingresos fiscales y riqueza hasta bien avanzado el siglo XIX, y en el caso de Perú, Ecuador, Bolivia y Guatemala hasta el siglo XX. Igualmente, las élites criollas o mestizas que habían establecido provechosas relaciones desiguales con los indígenas en muy diversas regiones de América, desde Bolivia hasta Yucatán, consideraban la integración de los indígenas como una amenaza a sus privilegios. Por su parte, la Iglesia católica se sintió amenazada por un proyecto de cambio cultural que atacaba su relación privilegiada, y también lucrativa, con las sociedades indígenas y buscaba eliminar cofradías y otras instituciones religiosas. De hecho se puede afirmar que las disputas sobre la profundidad y alcances que debía tener el programa de integración de los indígenas fueron una parte importante de los conflictos políticos entre conservadores y liberales que afectaron a los países recientemente independizados de América durante el siglo XIX, pues en general los primeros eran más reacios a abandonar las

distinciones de castas coloniales y los segundos favorecían políticas de cambio cultural más radicales. Sin embargo, esto no significó que los regímenes liberales triunfantes de fines del siglo XIX adoptaran sin cortapisas los programas de integración que defendían retóricamente: antes bien, generaron nuevas formas de diferenciar y discriminar a sus poblaciones amerindias, como veremos más adelante.

En estas disputas un tema clave era la definición de la ciudadanía y la inclusión, o exclusión, de ella de los indígenas. El problema para los observadores y agentes del cambio cultural era decidir si los indígenas, a quienes consideraban sumidos en el aislamiento, la ignorancia y el atraso, estaban preparados para asumir la condición de iguales en relación con los otros sectores de las sociedades nacionales, particularmente las élites blancas. Si la igualdad legal no se materializaba en la práctica, sería culpa de sus deficiencias, como afirmaba el teórico liberal mexicano José María Luis Mora:

> Una de las cosas que impiden e impedirán los progresos de los indígenas en todas las líneas es la tenacidad con que aprenden los objetos, y la absoluta imposibilidad de hacerlos variar de opinión: esta terquedad que por una parte es el efecto de su falta de cultura, es por otra el origen de sus atrasos y la fuente inagotable de sus errores.[31]

Lo que subyacía a este debate era una definición "étnica" de la ciudadanía que la concebía a partir de las formas de comportamiento y los valores occidentales y que buscaba imponer éstos al resto de la población.[32]

De esta manera, la idea de igualdad ciudadana implicaba un programa de cambio cultural radical, aunque no haya sido conceptualizado explícitamente como tal. La diferencia cultural de los indígenas fue concebida como resultado de su

atraso y como un obstáculo para la verdadera unificación y el progreso de las naciones americanas. Educarlos, hacerlos progresar, levantarlos de su estado de postración y atraso se convirtió, pues, en un imperativo patriótico. Esto es lo que afirma, no sin excesos melodramáticos, el "indigenista" peruano Juan Bustamante Dueñas:

> Al escribir la historia de las costumbres de los indios, no he podido menos que enjugar lágrimas de compasión, arrancadas de mis ojos al concebir sus padecimientos y el llanto de esos infelices seres a quienes considero iguales a mí. ¡No desprecies lector esas lágrimas; porque si no merecen estimación al desprenderse de los ojos de un peruano; pensad que son las lágrimas del que escribe; y que llora con los ojos que vio los padecimientos de un soberbio imperio: yo, cuya vida se ha deslizado hasta hoy entre esos desventurados, he tenido el pesar de asistir a algunas de sus fiestas, y presenciar las escenas ridículas de que me ocupo en esta obra; escenas que revelan el estado de atraso y embrutecimiento en que se encuentran! [...] pido para los pueblos ignorantes, sacerdotes ilustrados; quiero que se difunda por toda la nación el Evangelio, a quien considero el mejor medio de civilizar al pueblo, y hacerlo dichoso animándolo con la moral y la verdad; quiero que la oscuridad y la ignorancia cedan el puesto a la luz y al progreso a que está llamada la sociedad, anhelo hombres para el mundo, no seres degradados y embrutecidos; por eso solicito la instrucción.[33]

Los indígenas, por su parte, no fueron receptores pasivos de los nuevos programas de cambio cultural, sino que, como habían hecho en los siglos anteriores, adoptaron creativamente sus diversos elementos para reproducir y modificar sus identidades étnicas y culturales así como para defender sus intereses políticos y económicos.

Como sucedió durante el periodo colonial, las limitaciones externas e internas encontradas por los nuevos programas de cambio cultural fueron achacadas a los propios indígenas: se arguyó que su tradicionalismo y su resistencia al cambio eran los obstáculos insalvables que impedían su integración. Estas deficiencias atribuidas a los indígenas se habrían de convertir en la base de ulteriores programas de cambio cultural.

Normas y razas

En la segunda mitad del siglo XIX las redes de poder que articulaban a los amerindios con los Estados-nación americanos experimentaron una nueva transformación y con ellas cambiaron las formas de definir y conocer a las culturas indígenas, así como los proyectos de transformación de las mismas.

Un elemento central en esta modificación fue la creciente hegemonía del pensamiento científico, sobre todo del evolucionismo biológico y cultural, y de las ideologías positivistas que difundieron estos conceptos a los diversos ámbitos de la sociedad. Clave para este pensamiento científico fueron los conceptos de norma, definida a partir de las formas culturales y sociales favorecidas por las élites occidentalizadas, y los conceptos paralelos e interrelacionados de raza y de cultura.[34]

Paralelamente, la mayoría de los Estados-nación en América entraron en una fase de consolidación que les permitió buscar incorporar con mayor eficacia a sus poblaciones indígenas a los procesos de desarrollo capitalista y a las formas de control y participación política, así como a instituciones como el mercado de trabajo y los mercados de consumo capitalistas, los sistemas educativos nacionales, las políticas de salud pública y el ejército. Sin embargo, las formas y los tiempos, así como el alcance que tuvo esta integración variaron significativamente de país en país.

En este nuevo marco político y de conocimiento, la definición del objeto mismo de los programas de cambio cultural también se modificó profundamente. Aunque de una manera

muy distinta de la del siglo XVI, el cuerpo de los indígenas volvió a adquirir una importancia central, como la causa y la manifestación más directa de su origen racial y de su incapacidad de conformarse de acuerdo con la norma deseable. Por ello se convirtió también en un lugar privilegiado de la intervención de los agentes del cambio cultural. Los emergentes profesionales médicos intentaron imponer las prácticas higienistas entre los pueblos indígenas; los propagandistas y legisladores denostaron e incluso prohibieron el consumo de alimentos y bebidas tradicionales asociados con los pueblos indígenas, como el pulque en México y la chicha en Colombia; las escuelas impusieron a los niños indígenas estrictas prácticas de censura cultural y de disciplina corporal en las escuelas públicas, particularmente en los internados canadienses y estadounidenses.

Siguiendo la lógica biologicista y evolucionista de la ciencia del momento, el cambio cultural fue concebido como la necesaria transformación racial de las poblaciones amerindias. México y Brasil adoptaron políticas de miscegenación con el propósito de unificar racialmente a su población. Estas políticas combinaban lo que nosotros llamaríamos elementos puramente culturales, como el cambio de lengua y la imposición de los valores individualistas del liberalismo moderno, con la dimensión racial, pues en la época la cultura era concebida como manifestación directa de la idiosincrasia de la raza.35 En otros Estados, como Estados Unidos y Guatemala, en contraste, se adoptaron políticas de estricta segregación hacia los grupos definidos como racialmente diferentes.

Las nuevas políticas estaban vinculadas también con la creciente integración de los Estados-nación al capitalismo global y la necesidad que tenían de incorporar a sus poblaciones y territorios indígenas a sus circuitos de producción y consumo.36

En el marco de esta nueva red de conocimiento y poder, los programas de cambio cultural también encontraron límites. Internamente, las ideas de cambio cultural se oponían a la concepción de las razas como realidades fijas y básicamente inmutables y se enfrentaban al carácter estrictamente jerárquico de toda clasificación racial. Por ello, en el seno de la antropología y la ciencia biológica se dio un animado debate sobre las ventajas o desventajas de la miscegenación, y sobre la naturaleza de las nuevas razas mestizas que ésta debía producir.37 Por otro lado, ni las políticas de integración racial ni las de segregación fueron enteramente exitosas: en el primer caso los cambios culturales impuestos por el Estado y por el desarrollo capitalista no produjeron la integración "racial", o más bien social e identitaria, que se suponía debían lograr; en el segundo, las mismas fuerzas de integración económica y social facilitaron que las barreras raciales fueran franqueadas por crecientes números de individuos e hicieron necesarias nuevas y más estrictas formas de segregación.

La teoría antropológica de la aculturación

Ya entrado el siglo XX, la reflexión sobre el cambio cultural fue modificada por la consolidación de la antropología como una disciplina y por la creciente hegemonía de la noción

moderna de cultura definida desde ella.38 Esta noción se construye a partir de la premisa de la pluralidad, es decir existen siempre culturas diferentes, y también de un cierto grado de relativismo, pues considera que cada una es portadora de verdades válidas dentro de su propio marco de referencia. Asimismo concibe cada cultura como una entidad relativamente integrada que construye sistemas lógicos, simbólicos o cognitivos relativamente coherentes; éstos a su vez determinan el comportamiento y las formas de pensar y expresarse de sus miembros. Si bien, la noción moderna de cultura ha pretendido emanciparse de la noción de raza tan en boga a fines del siglo XIX y principios del XX, en el campo de las teorías del cambio cultural ha seguido vinculada con ella de manera íntima, como veremos más abajo.

En varios países de América, los antropólogos profesionalizados se convirtieron no sólo en los especialistas en el estudio de los pueblos indígenas sino también en los principales agentes del Estado encargados de definir y de implementar las políticas dirigidas a ellos. Alrededor de esta disciplina y de sus practicantes se crearon agencias gubernamentales encargadas de administrar los diversos aspectos de la vida de los pueblos indígenas y de dirigir de manera científica y racional el proceso de "aculturación" de los pueblos indígenas, tales como el Bureau of Indian Affairs de Estados Unidos y el Instituto Nacional Indigenista de México.

Lógicamente estos flamantes agentes desarrollaron nuevas teorías para explicar y encaminar el cambio cultural en las sociedades indígenas. La principal de ellas fue la de "aculturación" y uno de sus más destacados expositores fue el

antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. Su definición reza así:

> Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción. Conforme a la definición que antecede, el principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el conflicto entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas. [...] El conflicto es incesante en su desenvolvimiento y continúa en tanto las culturas en contacto subsisten como entidades diferenciadas. La interacción cultural puede hacer variar en tal manera los patrones originales de los grupos en conflicto, que hoy día uno y otro sistema cultural no presentan la misma estructura ni los significados iniciales; mas al permanecer diferentes, continúan en un intercambio recíproco de elementos y en una lucha permanente de sus opuestos.[39]

De esta definición conviene destacar los siguientes aspectos: en primer lugar, el autor asume que la convivencia entre dos culturas distintas implica necesariamente conflicto e, implícitamente, la dominación de una sobre la otra; en segundo lugar, plantea que el proceso conduce necesariamente a la "total identificación", es decir a la asimilación entre las dos culturas antagónicas. Se trata, en suma, de un proceso dialéctico que debe culminar en la síntesis final de la integración cultural.[40] Sin embargo, este desenlace necesario es detenido, o más bien pospuesto, por la supervivencia de las diferencias culturales e identitarias. Esto se debe a la intervención de mecanismos de defensa contra la aculturación, o "contra-aculturativos", que son definidos como maneras, a veces casi automáticas, en que los individuos o las sociedades se defienden contra la irrupción de la cultura diferente.[41]

Detrás de la concepción de la aculturación como un proceso necesario y lineal, se encuentra una concepción evolucionista de la cultura. En efecto, Aguirre Beltrán, asume la

superioridad evolutiva y tecnológica de la cultura occidental y su inevitable triunfo sobre las culturas más atrasadas tecnológica y socialmente.42 Dentro de este marco, el antropólogo mexicano plantea que la integración de los pueblos indígenas es necesaria para la evolución de la sociedad nacional en su conjunto y que el papel del agente aculturador debe ser facilitar y administrar ese desenlace deseable e inevitable.43 En este terreno, la visión de nuestro autor se aproxima mucho a la de otros antropólogos como John Redfield que definían la oposición entre las culturas indígenas y la occidental como una contraposición entre culturas tradicionales o "folk" y una cultura plenamente moderna.44

Desde un punto de vista programático, la teoría de la aculturación se institucionalizó en las políticas indigenistas que buscaron facilitar la integración final de las culturas indígenas menos avanzadas en la cultura nacional más avanzada, rechazando las tácticas violentas utilizadas por los colonizadores europeos y también por los gobernantes liberales del siglo XIX y también procurando evitar el destructivo "shock cultural" que puede resultar de la imposición unilateral de la primera.45 Se buscaba, asimismo, preservar aspectos centrales de las culturas indígenas, como su *ethos*, es decir su actitud ante la vida, su lengua y su organización comunitaria para evitar su desestructuración.46

El indigenismo fue concebido explícitamente por Aguirre Beltrán como la contraparte "ideológica" del proceso de miscegenación que había llevado a la creación de la raza mestiza en México y otros países de América.

El indigenismo es la expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje,

> el cual resulta inteligible sólo como producto de la emergencia y elevación del mestizo en el plano histórico. La teoría social que norma la acción política de los países latinoamericanos respecto al indio es lo que recibe la designación de indigenismo, pero la base orgánica de tal ideología está representada, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. Indigenismo y mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada. El indigenismo requiere, como condición *sine qua non* de su ser, el *substratum* humano que le suministra el mestizaje. Éste, a su vez, requiere, para dar contenido y significación a la vida, el sistema axiológico que el indigenismo sólo puede proporcionarle. La interdependencia entre la base orgánica y la expresión cultural deviene indispensable.47

En suma, la política indigenista permitiría culminar la construcción de las naciones indomestizas americanas como unidades orgánicas y raciales, libres de antagonismos culturales y resistencias a la aculturación. Los indígenas fueron redefinidos como miembros de sociedades subdesarrolladas, confinadas a regiones de refugio ecológicamente marginales y sometidas a relaciones de sobreexplotación de las élites no indígenas regionales.48 Como tales, se convirtieron en objetos de las políticas de desarrollo diseñadas por los antropólogos indigenistas e implementadas por todo un cuerpo de técnicos. El único papel activo destinado a ellos dentro de este aparato tecnocrático era como "agentes aculturadores", es decir,

> [...] individuos extraídos de la [sociedad indígena] cuyo *status* adscrito y posición dentro de ella, les permita desempeñar el papel de innovadores, de vehículo de aquellos elementos extraños que se considere conveniente introducir, de instrumento de modificación de elementos tradicionales que se tengan por nocivos, de catalizadores de la evolución progresista del grupo, en fin, de promotores del cambio cultural. [Se trata de] individuos —desajustados sociales en quienes la individuación y la secularización han logrado niveles ostensibles— que, inconformes con las normas y valores del grupo propio, están prestos a convertirse en agentes de aculturación.49

Es claro que estos agentes quedarían claramente subordinados a la tecnocracia indigenista y funcionarían únicamente como "caballos de Troya" para introducir e implementar sus políticas en las sociedades indígenas, y no

como generadores de iniciativas propias.

En su conjunto, se puede afirmar que la teoría de la aculturación y el indigenismo constituyeron el programa de cambio cultural más completo y ambicioso jamás formulado. La conjunción de la antropología científica y de los aparatos burocráticos y técnicos de los Estados modernos permitió la construcción de redes de conocimiento y de poder con una extensión y una eficacia sin precedentes que marcaron profundamente a las sociedades indígenas en países como México, Estados Unidos, Canadá y Brasil, y en menor medida en Perú, Guatemala y Bolivia.

Sin embargo, estos proyectos se encontraron también con límites internos y externos. Entre los primeros se contaron los conflictos en el seno de las propias burocracias estatales entre distintos grupos que luchaban por el control sobre los indígenas, mismo que nunca fue entregado completamente a los antropólogos y técnicos. Entre los segundos, destaca la capacidad de adaptación de las poblaciones indígenas a las nuevas formas de control burocrático y cultural que les imponían y una creciente respuesta política que rechazaba el carácter unilateral y autoritario del indigenismo. En este sentido, los "agentes aculturadores" indígenas no se convirtieron en los peones de la política indigenista que esperaban sus mentores, sino que se constituyeron en intermediarios entre las instituciones estatales y las sociedades indígenas y, en muchos casos, en nuevas élites dentro de estas últimas, con su agenda e intereses propios.

Las épicas de la resistencia

En clara reacción a las teorías de aculturación, y a las políticas indigenistas, surgió en el último tercio del siglo XX las teorías de la resistencia como una forma alternativa de explicar y valorar el cambio cultural en las sociedades indígenas que, a su vez, pretendía sustentar un programa político alterno. Entre sus principales exponentes destacan los historiadores y antropólogos que formularon el concepto de "utopía andina" en el Perú, como Alberto Flores Galindo[50] y Manuel Burga,[51] y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil.[52]

Las teorías de la resistencia enfatizan la continuidad entre las formas culturales indígenas de tiempos prehispánicos y las coloniales y modernas, pero, sobre todo, la importancia de la agencia indígena en los procesos de transformación y adaptación cultural. De esta manera, los mecanismos y formas de "resistencia" desplegados por estos pueblos, que habían parecido meros obstáculos al avance inexorable de la occidentalización a la luz de la teoría de la aculturación, se convierten en el centro de la atención de los investigadores y en un punto clave de la acción social y cultural de los indígenas, tanto en el pasado como en el presente.

De esta manera los indígenas son definidos como sujetos históricos conscientes de su identidad y de su particularidad cultural y dispuestos a defenderla por diferentes medios. Si bien algunos exponentes de estas visiones, como Flores Galindo, enfatizaban el carácter novedoso de las creaciones identitarias coloniales, como la figura híbrida del Incarri, cruce entre el Inka prehispánico, el Cristo católico y el rey español,[53] en general, el énfasis se coloca generalmente en la continuidad cultural que era incluso concebida como un

imperativo ético y una motivación central de la acción cultural y social de los indígenas.

Este imperativo se ha convertido, incluso, en una explicación generalizante para las acciones e iniciativas emprendidas por los indígenas en sus complejas relaciones con los poderes coloniales y estatales, por encima de otras causalidades y motivaciones. Estas posturas extremas han llevado, igualmente, a una sobrevaloración de la autenticidad cultural, al asumir que el hecho de que un elemento cultural sea de origen prehispánico, o al menos lo parezca, le da un valor superior a los elementos exógenos, o "impuros". Esto puede conducir a la conceptualización de las sociedades indígenas como sujetos históricos excesivamente homogéneos y aparentemente exentos de contradicciones.[54]

Las teorías de resistencia han llevado a la elaboración de grandes narraciones históricas de la continuidad y resistencia indígena que a veces llegan a ser tan lineales, y esencialistas, como las narraciones construidas al amparo de las otras teorías del cambio cultural que preconizaban el triunfo inevitable de la cultura occidental.[55]

El multiculturalismo y la política de la identidad

En las últimas décadas, la reflexión sobre las diferencias culturales y sobre el cambio cultural de los pueblos indígenas se ha modificado al compás de cambios profundos en la organización económica y política a nivel mundial. En primer lugar, los Estados-nación han perdido importancia como actores y promotores del cambio cultural y de la integración

de las sociedades amerindias y han sido desplazados, al menos parcialmente, por nuevos actores. Entre ellos destacan, en primer lugar, los propios pueblos indígenas que han creado una vasta gama de nuevas organizaciones, desde grupos armados hasta colectivos culturales, lo que les ha permitido asumir de manera mucho más visible su papel como actores políticos. También han surgido o se han fortalecido otros agentes internacionales, como las grandes corporaciones capitalistas, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones multilaterales que han construido redes de interacción muy compleja con los grupos indígenas y los Estados-nación.

Al mismo tiempo se ha formulado un nuevo tipo de reivindicación política, llamada la política de la identidad, que ha hecho de la diferencia cultural de los grupos definidos como "minorías", es decir todos los grupos que no se conforman a la norma hegemónica de la cultura occidental, un valor que es defendido públicamente y que se ha convertido en la fuente de toda una serie de nuevas reivindicaciones políticas.

Estas nuevas fuerzas y actores, y esta nueva política se han institucionalizado en el multiculturalismo. En las últimas tres décadas casi todos los Estados-nación americanos han reconocido explícitamente que existen grupos sociales con culturas diferentes en su seno y que estos grupos tienen derecho a mantener y desarrollar sus diferencias. Los Estados han abandonado, al menos en el aspecto discursivo, las políticas de aculturación e integración de antaño y la diversidad se ha convertido en un valor político. El multiculturalismo reconoce derechos específicos para los

grupos definidos como “minorías” frente a la cultura nacional dominante. Los pueblos indígenas, por su parte, han desarrollado una nueva agenda política, centrada en su particularidad cultural y en su derecho a la autonomía, concebida como una forma acotada de soberanía que les permitirá mantener esta particularidad y defender su continuidad como grupos diferentes.

Sin embargo, el ámbito de diferencia y pluralidad que es reconocido y defendido explícitamente bajo el multiculturalismo se define en términos muy restringidos, pues suele ceñirse a manifestaciones explícitas y simbólicas con un fuerte contenido identitario, como son las creencias religiosas, las formas de vestir, la lengua y los rituales colectivos. Estas formas visibles de la diferencia cultural se han convertido en una mercancía valiosa para el intercambio capitalista que les otorga un valor excepcional, pues se contraponen a la creciente estandarización de la producción en otros terrenos.[56]

Al mismo tiempo, sin embargo, otros ámbitos esenciales de la vida cultural, social y económica de los pueblos indígenas han quedado excluidos de esta protección explícita y a la merced de la expansión de los mercados y de la producción capitalista que han producido un despojo sin precedentes de sus tierras y territorios, sus entornos ecológicos e incluso su información genética. Por ello, Díaz-Polanco ha acuñado el concepto de etnofagia para referirse a la situación de desprotección efectiva en que el multiculturalismo deja a estos pueblos frente a las fuerzas avasalladoras del capital y del mercado globales.[57] Al consagrar en leyes y políticas públicas las diferencias culturales entre los grupos, el

multiculturalismo tiende a esencializar prácticas e identidades que en realidad son dinámicas y siempre cambiantes. En el seno de los propios pueblos indígenas, esta institucionalización corre el riesgo, por un lado, de cimentar desigualdades y diferencias de poder pues otorga a ciertos actores, como pueden ser los dirigentes religiosos, un papel privilegiado que no puede ser cuestionado dentro del marco relativista dominante;58 al mismo tiempo consagra la marginación de otros sectores, como puede pasar con las mujeres. En un nivel más amplio, la institucionalización y el reforzamiento de las diferencias étnicas corren igualmente el riesgo de hacer más rígidas e infranqueables las "fronteras" entre grupos y de acendrar las prácticas de segregación y de discriminación contra las sociedades amerindias y otras "minorías".

El multiculturalismo crea ámbitos, generalmente vinculados con las definiciones identitarias contemporáneas, donde intenta detener o al menos reducir la velocidad del cambio cultural, mientras que permite e incluso fomenta la aceleración de las transformaciones en otros niveles y terrenos de la vida social. Esta escisión amenaza con alterar la relación misma entre la identidad cultural de las sociedades involucradas y el resto de su vida social, política y económica.

Esta escisión explica, al menos en parte, los fundamentalismos modernos, pues son producto del congelamiento, y la sobrevaloración, de ciertos rasgos culturales, frecuentemente asociados con la religión o con símbolos visibles de la identidad cultural y étnica, en contextos sociales de acelerada y violenta transformación

económica y social. Los fundamentalistas buscan precisamente hacer frente a las disrupciones y dislocaciones provocadas por el cambio social y económico construyendo un ámbito cultural idealizado que se pretende inmune a ellas.

Hibridización y mestizaje

Como reacción a la creciente esencialización de las identidades étnicas y de las diferencias culturales en el marco de la política de la identidad y del multiculturalismo, han surgido en las últimas décadas nuevas teorías del cambio cultural que enfatizan su carácter inevitable y que insisten en que no existen ya culturas ni identidades puras y que todas las realidades culturales contemporáneas son "híbridas" o "mestizas", es decir, son producto de la interacción y el intercambio entre diferentes grupos humanos con sus diferentes culturas.

Tanto en las obras de García Canclini,[59] como en las de Gruzinski,[60] la hibridización y el mestizaje, respectivamente, se vinculan explícitamente con los efectos del colonialismo y de la globalización que han incorporado a las culturas no occidentales a los circuitos de intercambio económico y cultural centrados en Occidente.

Detrás de ambos conceptos y su insistencia en el carácter inevitable de las mezclas culturales se agazapa, sin embargo, su contrario: la idea de una pureza, de una organicidad de las culturas que debió haber existido originalmente; antes de que todas las culturas fueran híbridas o mestizas, deben haber sido algo diferente: puras, no mezcladas, aisladas.

Esta contraposición implícita admite dos posibles soluciones históricas. Una es asumir, como parecen hacerlo los dos autores, que el inicio de la hibridación y el mestizaje se asocia con la expansión occidental y capitalista y marcó un rompimiento radical con el pasado no híbrido o no mestizo de las sociedades no occidentales, y quizá también del mismo Occidente. Esto implica reeditar, de alguna manera, las concepciones de cambio cultural basadas en el exclusivismo cristiano o las concepciones eurocéntricas de la civilización y la historia universal.

La otra solución sería asumir que las culturas han sido híbridas y mestizas desde antes del contacto con Occidente, pues siempre han estado en relación con otros grupos humanos y han formado parte de redes más amplias de intercambio. Esta perspectiva es más exacta históricamente y puede llevar a concepciones más interesantes; sin embargo, hace que los conceptos propuestos por estos autores pierdan la mayor parte de su valor explicativo, pues la hibridez o el mestizaje se convertirían en atributos de todas, o casi todas, las culturas humanas y no en los fenómenos modernos y novedosos que ellos proponen.

CONSTANTES DE LAS TEORÍAS DE CAMBIO CULTURAL

Más allá de sus claras diferencias históricas, políticas y teóricas, las concepciones del cambio cultural que hemos analizado comparten elementos fundamentales.

El primer elemento común es la relación orgánica que existe

entre ellas y las políticas de dominación y de transformación cultural de las sociedades indígenas implementadas desde los centros de poder, ya sea imperial, eclesiástico, nacional o global. En este sentido las teorías de cambio cultural fungieron en la mayoría de los casos como programas para dirigir y normar las prácticas de los agentes que ejercían autoridad y poder sobre las sociedades amerindias y que buscaban hacerlas conformarse a las necesidades y objetivos definidos por los poderes vigentes.

En segundo lugar, las teorías de cambio cultural no son sólo descriptivas, sino también prescriptivas, es decir no buscan únicamente describir los procesos que atraviesan las sociedades amerindias, sino también incidir sobre ellos y dirigirlos a un fin particular. En ese sentido, son producto de la profunda vinculación que existe entre conocimiento y poder: los aspectos de las sociedades amerindias que se conocen e investigan en el marco de cada concepción del cambio cultural son precisamente aquellos que se deben modificar y que, por lo tanto, se convierten en el objetivo del ejercicio del poder por parte de estos mismos agentes. Los sucesivos actores involucrados en la formulación y aplicación de estas teorías y programas han construido así distintos ámbitos privilegiados de conocimiento y de transformación: la religión en el siglo XVI; la lengua a partir del siglo XVIII; el cuerpo y los hábitos en el XIX y XX; el llamado conocimiento tradicional a fines del XX y principios del XXI. Esto significa, también, que se han dejado de lado, en cada momento, otros aspectos de las culturas y la vida social amerindias.

Estas sucesivas y cambiantes distinciones entre lo que es digno de conocimiento y transformación y aquello que no es

estudiado ni sometido con la misma intensidad a las relaciones de poder han tenido una significativa incidencia en la dinámica histórica de las propias sociedades amerindias, sometiendo diversos ámbitos de sus realidades sociales, culturales y naturales a fuertes presiones transformadoras y dejando a otros al margen de las mismas. Inevitablemente, las reacciones de estas mismas sociedades a las teorías-programas de cambio cultural han reflejado, también, estas escisiones y desigualdades. Así se han creado ámbitos privilegiados de colaboración con los poderes externos y también de confrontación con ellos; frecuentemente estos ámbitos han adquirido un fuerte valor identitario para los pueblos indígenas. Paralelamente, otros ámbitos de su vida cultural y social se han reproducido y transformado de una manera menos visible política e identitariamente.

En tercer lugar las sucesivas teorías-programas de cambio cultural han tenido un fuerte contenido moral y una intención redentora. Desde los misioneros del siglo XIX hasta los profesores y antropólogos del XX, los agentes involucrados en su generación y aplicación han estado íntimamente convencidos de su valor positivo para las sociedades amerindias y han considerado que llevarlas a la práctica era un imperativo ético superior que justificaba la aplicación de todo tipo de medidas coercitivas, dispositivos disciplinarios y formas de presión directa e indirecta. Inversamente cualquier forma de oposición y resistencia abierta, o tácita, por parte de los individuos y pueblos indígenas era concebida como producto de las mismas fallas morales e intelectuales que se buscaba corregir y como una comprobación más de la necesidad imperiosa de proseguir y

fortalecer las teorías-programas que estaban siendo aplicadas.

Las sucesivas certidumbres morales que han sustentado y fortalecido las concepciones del cambio cultural se han basado, en cuarto lugar, en concepciones universalistas de la verdad y del curso de la historia, que van del exclusivismo cristiano del siglo XVI a la concepción ilustrada de la universalidad de la civilización en el XVIII, a las certidumbres de la ciencia y de las nociones modernas de progreso en el XIX y el XX. Los agentes que han producido y puesto en práctica estas sucesivas teorías-programas se han considerado exponentes y portadores de esas verdades universalmente válidas, que trascienden a su juicio las diferencias étnicas y las particularidades culturales de las sociedades amerindias con que se han tenido que enfrentar.

Otro factor que ha contribuido a reforzar las certidumbres epistemológicas y morales de estos agentes ha sido su pertenencia a culturas letradas, vinculadas orgánicamente con el poder político, en sus formas imperial, estatal o corporativa, y a los centros culturales hegemónicos, como la Iglesia, las universidades y los medios de comunicación. En contraposición, las culturas de los pueblos indígenas han sido definidas como iletradas, populares, folk, o tradicionales y, por lo tanto, han sido consideradas inherentemente inferiores. En este terreno se encuentra un elemento común entre las teorías-programas generadas en América frente a los pueblos indígenas, con las teorías-programas que surgieron en Europa en momentos históricos similares con el objetivo de evangelizar, educar, modernizar e integrar a sectores sociales subalternos y sus culturas populares.

CÓMO ENTENDER EL CAMBIO CULTURAL

La segunda parte de este ensayo presentará una propuesta para construir nuevas formas de comprender los procesos de transformación cultural experimentados por las sociedades amerindias tras la conquista europea y, al mismo tiempo, el papel que desempeñaron en ellas las teorías-programas de cambio cultural.

Para plantear esta propuesta iniciaremos con un caso registrado por Diego Muñoz Camargo, el cronista mestizo de la historia de Tlaxcala, quien escribió a mediados del siglo XVI el siguiente relato sobre los primeros pasos de la evangelización en su provincia en 1519, cuando Tlaxcala se acababa de aliar con los conquistadores españoles.

Hernán Cortés, el capitán español, pidió de sus nuevos aliados que adoptaran al Dios católico, usando estas palabras:

> Habéis de saber que mis compañeros y yo somos venidos de muy lejanas partes y remotas tierras destas, y muy apartadas, y somos cr[isti]anos, hijos del verdadero Dios, [...] y somos venidos de parte del emp[erad]or don Carlos, que es un muy gran señor, el cual me envía a visitaros porque sabe la neces[ida]d en que estáis, ansí de fe como de fuerzas temporales [...]. Querría, pues, generosos s[eñor]es, que os persuadiésedes a querer seguir, ante todas cosas, mi sabia religión, y ley y fe verdadera [...]. Y con esto, tendré por cierto que me queréis bien y, con este vínculo de amor, quedará confirmada mi amistad para siempre jamás y llamaros héis cr[ist]ianos, como yo me llamo y se llaman todos mis compañeros que es el más alto blasón y renombre que podemos tener.
>
> Los señores de Tlaxcala respondieron con sorpresa ante la petición de abandonar a los dioses que habían adorado por generaciones y adujeron que temían las represalias que podían provocar por dejar de rendirles culto.
>
> En respuesta, Cortés les garantizó que tales represalias no se materializarían y para aliviar su temor prometió destruir él mismo los ídolos y enfrentar personalmente sus posibles reacciones. Entonces los señores indígenas accedieron a su petición y comunicaron su decisión al resto de los habitantes de Tlaxcala, quienes respondieron con las siguientes palabras.
>
> Decid, señor, al capitán que por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos servimos nosotros y n[uest]ros antepasados; que, sin quitarlos ni mudarlos de sus lugares, puede poner a su Dios entre los n[uest]ros,

que también le serviremos y adoraremos, y le haremos casa y templo de por sí, y será también Dios n[uest]ro y le serviremos y adoraremos y guardaremos el decoro que merece, guardando sus leyes y mandami[en]tos, como lo hemos hecho con otros dioses que hemos traído de otras partes.

A las cuales palabras le[s] respondieron sus caciques que ya no había remedio, sino que, precisam[en]te, había de hacer el capitán lo que quisiese, y que no tratasen más dello. Y, con esto, callaron y escondieron muchos ídolos y estatuas, como después, andando el tiempo, se vio, donde secretam[ent]e muchos dellos los adoraban y servían como de antes, aconsejándoles el Demonio que no desmayasen ni los hombres advenedizos los engañasen, ansí en sueños como en otras apariencias, tomando [ellos] cosas p[ro]vocativas a visiones, que para semejantes cosas las tenían y las tomaban.61

Es probable que este intercambio sea ficticio, pues fue escrito varias décadas después de los sucesos y no existen evidencias históricas sólidas de que Cortés haya intentado evangelizar a sus nuevos aliados tlaxcaltecas durante los años de la conquista.62 Sin embargo, muestra claramente los elementos sociales, políticos e identitarios involucrados en los procesos de cambio cultural que queremos analizar.

Para empezar, Cortés define a los conquistadores como "cristianos", seguidores del único verdadero Dios, con lo que establece una relación inequívoca entre un elemento particular de su cultura, la religión, y la identidad étnica de los conquistadores. En segundo lugar, el capitán establece una relación causal e indisoluble entre la aceptación del cristianismo por los indígenas y el establecimiento de una relación de alianza con los españoles. De este modo, la conversión al catolicismo se convierte en un acto político de subordinación al rey español.

Esta función identitaria del catolicismo y su vinculación con el poder de la Corona española eran instituciones clave de la cultura y la política ibéricas y se forjaron a lo largo de los siglos de guerra entre los reinos católicos y los señoríos musulmanes; por ello, los españoles también impusieron el

exclusivismo cristiano en América.

En respuesta, los indígenas defienden su apego a sus propios dioses a partir de una relación histórica con ellos y establecen también una clara vinculación entre su religión y su identidad étnica. Por ello, los pobladores de Tlaxcala plantean una alternativa al exclusivismo cristiano español: aceptar al dios cristiano al lado de los demás dioses a los que rinden culto e incorporarlo en el ciclo del calendario ritual. Esta proposición se basa en una lógica de cambio cultural, que podemos llamar dualismo complementario, que había imperado en Mesoamérica desde hacía tiempo y que era muy diferente a la que pretendían imponer los españoles: la aceptación de elementos exógenos al lado de los propios y la incorporación de todos a un todo mayor compuesto de partes articuladas e interrelacionadas por medio del calendario.

Finalmente, Muñoz Camargo muestra que, si bien los españoles lograron imponer su lógica exclusivista sobre la lógica complementaria indígena, ésta continuó operando clandestinamente, pues los tlaxcaltecas conservaron a sus antiguos dioses y les siguieron rindiendo culto.

Este pasaje presenta de manera muy clara los elementos a considerar para comprender el cambio cultural en las sociedades amerindias.

En primer lugar, es necesario distinguir entre los elementos culturales en juego y el significado identitario que se les atribuye; enseguida se debe analizar la manera en que ciertos cambios culturales, nunca todos, adquieren una importante dimensión identitaria, vinculada en la mayor parte de los casos con relaciones de dominación política.

En segundo lugar, es necesario identificar y analizar las dinámicas históricas de cambio cultural de cada una de las sociedades involucradas. En este caso, tanto los españoles como los mesoamericanos tenían concepciones claras de cómo podían y debían transformar sus culturas en relación con otros pueblos portadores de culturas diferentes, el exclusivismo cristiano y el dualismo complementario, respectivamente. Estas dinámicas de cambio cultural existían previamente al contacto colonial y continuaron operando en el nuevo contexto colonial, donde fueron la base, por un lado, de las teorías-programas de cambio cultural impuestas por los poderes coloniales y, por el otro, de las reacciones de los pueblos indígenas. Por ello, entender las lógicas sociales, históricas e identitarias de las diferentes dinámicas de intercambio y transformación cultural es fundamental para comprender los procesos de cambio cultural.

En tercer lugar, el pasaje de Muñoz Camargo muestra que los procesos de transformación culturados son impulsados, aceptados y obstaculizados, por actores sociales concretos, con posiciones e intereses particulares. Cortés asume el papel de instigador del cambio por razones políticas y culturales muy claras. Los gobernantes de Tlaxcala asumen una posición más abierta ante su iniciativa porque tenían un interés particular en cimentar su alianza con los conquistadores y también querían apropiarse del prestigio del dios traído por los conquistadores y asumir el papel de intermediarios culturales frente al resto del pueblo tlaxcalteca. La resistencia de ciertos sectores de la población tlaxcalteca a adoptar al nuevo dios se puede explicar también por su posición social y política. De esta manera, los procesos

de transformación cultural se incorporan a las dinámicas políticas y de dominación dentro de las sociedades involucradas y las que se crean entre ellas. Por ello, para entender las dinámicas de transformación cultural debemos reconstruir las complejas redes que tejen los distintos actores tanto dentro de las sociedades indígenas como en relación con la sociedad colonial.

En cuarto lugar, estas anécdotas nos muestran la importancia de identificar los ámbitos sociales específicos donde se realizan los cambios culturales y que se convierten en el centro de atención de los actores, como la religión. Se trata de ámbitos que importan desde una perspectiva política, identitaria y social; son los lugares donde los actores indígenas y españoles establecen las alianzas y pactos que los imbrican en redes de intercambio y transformación cultural, pero también pueden ser los lugares donde se establecen y demarcan las fronteras étnicas. Esto no significa, sin embargo, que estos ámbitos privilegiados y visibles sean los únicos espacios donde suceden las transformaciones culturales, pues éstas pueden ocurrir en muchos otros terrenos sin despertar demasiado interés entre las partes involucradas. Por ello debemos intentar analizar, en primer lugar, la manera en que se definen estos ámbitos privilegiados y también las formas en que se articulan con el resto de las realidades sociales y culturales indígenas y coloniales.

Finalmente, en quinto lugar, el pasaje de Muñoz Camargo nos muestra algunas formas concretas que puede asumir la transformación cultural: la imposición de figuras sagradas por los españoles y su apropiación por parte de las élites

tlaxcaltecas. Estos mecanismos son complejos y adquieren su sentido político y cultural en función de las intenciones de los actores que los emplean y del contexto histórico en que operan.

Los siguientes apartados analizarán en orden cada uno de estos cinco temas: la relación entre cultura e identidad étnica, las dinámicas históricas de intercambio y transformación cultural construidas por las diferentes sociedades, los actores que conducen y participan en estos procesos, la definición de los ámbitos privilegiados de transformación y los mecanismos concretos que vehiculan el cambio cultural.

Cultura e identidad

La cultura de un grupo social puede ser concebida como una red compleja integrada por las prácticas, técnicas, ideas y representaciones simbólicas que utilizan los miembros del mismo para producir y reproducir su vida en el contexto natural y social en que viven.63 Esta red construye relaciones más o menos permanentes que vinculan a los actores humanos, siempre plurales y con posiciones sociales diferentes, con actores sobrenaturales, como dioses y espíritus, y también con actores que nosotros consideraríamos naturales, como especies vegetales y animales y elementos del paisaje.64

Pensar la cultura como una red, o como un rizoma, por retomar el concepto de Deleuze y Guattari, tiene varias consecuencias importantes para su análisis.65 Implica, en primer lugar, abandonar la concepción de la sociedad como

un todo orgánico y coherente con fronteras claramente definidas, y la correspondiente concepción de la cultura, o cosmovisión, como un reflejo ideal e igualmente coherente y orgánico de esta unidad social.66

En su interior, en efecto, los grupos sociales y las culturas son heterogéneos: se dividen en clases, estamentos y colectividades con prácticas, valores e ideas diferentes que actúan de acuerdo con agendas propias no siempre compatibles entre sí. Igualmente, los sistemas de conocimientos, simbólicos y de representaciones que construyen no son siempre compatibles entre sí ni forman parte necesariamente de un conjunto coherente que los abarque a todos.67

Esto no significa, sin embargo, que las culturas y grupos sociales sean simplemente agregados de "rasgos culturales" o de "memes" que se reproducen de manera independiente y que forman constelaciones esencialmente arbitrarias.68 Los diferentes ámbitos culturales en los que se mueve un grupo social se articulan y jerarquizan en función de la propia organización política y también de los mecanismos y prácticas de intercambio social y económico entre sus miembros. Estas redes amplias y dinámicas integran los diferentes ámbitos culturales en relaciones funcionales pero también, en ocasiones, en relaciones de contradicción o conflicto abierto.

Las redes que constituyen la cultura contienen elementos que tienen una gran antigüedad, y que se transforman muy lentamente, como pueden ser las concepciones esenciales sobre la persona y el cuerpo, o las concepciones epistemológicas fundamentales.69 Estos elementos se

articulan con otros más lábiles que se pueden transformar con mucho mayor rapidez. La relación entre estos diferentes elementos y sus distintas velocidades de cambio es fundamental para entender las dinámicas de transformación cultural, pues muchas veces los que se transforman con más facilidad son incorporados a redes y construcciones simbólicas de mucho mayor antigüedad y lenta transformación, de modo que, pese a su novedad o incluso gracias a ella, terminan por cumplir funciones equivalentes a las que cumplían elementos más antiguos.

Por esta razón no se puede suponer que una cultura se transforma en su conjunto al mismo ritmo ni que la transformación de un elemento o un conjunto, por más importantes que nos parezcan desde una perspectiva particular, implique necesariamente la transformación simultánea del todo. Lo importante, desde nuestra perspectiva, es comprender las relaciones que se establecen entre los elementos más antiguos y los más nuevos y la manera en que ambos se modifican entre sí.

Por otro lado, es importante señalar que las redes que constituyen la cultura de un grupo social pueden y suelen extenderse más allá de las fronteras del mismo, definidas políticamente e identitariamente, como veremos a continuación, y lo integran con otros grupos, vecinos y más distantes, por medio del comercio, el intercambio y también la rivalidad e incluso la guerra.

Pese a la obsesión antropológica por concebir y tratar a las culturas como entidades autocontenidas y discretas, en la realidad histórica los diferentes grupos humanos han estado siempre en constante contacto y han tejido redes de

relaciones que les han permitido realizar incontables intercambios de elementos culturales.[70]

Esta constatación me lleva al punto central de mi propuesta: las fronteras identitarias y étnicas no son realidades incontrovertibles que deban fungir como el punto de partida de nuestro análisis del cambio cultural, sino por el contrario uno de los principales objetivos del análisis mismo debe ser comprender la manera en que estas fronteras se construyen y modifican en los contextos históricos específicos. En otras palabras, no debemos partir de la premisa de que en el siglo XVI convivían dos mundos culturales absolutamente diferentes y distinguibles *a priori*, el indígena y el español, sino que debemos buscar comprender la manera como en este contacto se tejieron redes que los integraron y también se definieron fronteras que los diferenciaron. Entender qué significaba ser indio o español debe ser el resultado del análisis, no su punto de partida.

Como se explica con más detalle en el ensayo paralelo a éste, relativo a las relaciones entre grupos étnicos y los Estados-nación en América, las identidades culturales y las identidades étnicas deben distinguirse conceptualmente de los elementos que constituyen el repertorio cultural de un grupo, pues se trata de construcciones simbólicas y prácticas que utilizan estos elementos y les dan un nuevo sentido, identitario y político, para demarcar fronteras entre colectividades humanas. Con este fin, pueden refuncionalizar cualquier elemento cultural, como la lengua, las formas de vestir, las formas de decoración y modificación corporal, las preferencias dietéticas, y emplearlas para definir la identidad de un grupo y distinguirlo de otros. En principio cualquier

elemento cultural puede ser utilizado con este fin y, al mismo tiempo, ninguno debe serlo necesariamente: en ciertos contextos la religión marca fronteras insalvables entre grupos, pero en otros no; la lengua puede emplearse para distinguir comunidades políticas, pero no siempre es así; los tabúes alimenticios pueden ser de gran significación identitaria en unos contextos, pero en otros no adquieren esa trascendencia.

Las identidades culturales y étnicas son siempre relacionales, es decir, se definen siempre en relación y contraste con otros grupos: si se pertenece a uno es precisamente porque no se pertenece al otro. Es por esta razón que las fronteras identitarias no preexisten el contacto entre grupos diferentes, sino que se construyen por medio de su interacción e intercambios.

Por otro lado es importante distinguir entre identidades culturales e identidades étnicas. Las primeras definen grupos que operan en muy distintos ámbitos sociales, como el religioso, el productivo, el de género; las segundas se vinculan directamente con el poder, pues sirven para definir comunidades políticas, es decir, colectividades que tienen un gobierno propio o aspiran a tener uno, con márgenes variables de autonomía. En este sentido, una persona o una colectividad pueden y suelen tener muchas identidades culturales que se enciman, se traslapan y tienen fronteras muy diferentes, pero sólo tienen una o muy pocas identidades étnicas, pues suelen pertenecer a una sola comunidad política o cuando mucho a unas cuantas entidades concéntricas, es decir una más pequeña que la otra.

Debemos distinguir también las “categorías étnicas” que son

adscripciones identitarias impuestas a un grupo desde el exterior, particularmente por los poderes coloniales o estatales que clasifican a un sector de la población y le imponen un estatus jurídico particular así como obligaciones y derechos específicos. En el sistema colonial, los indios eran una categoría étnica, lo mismo que los negros.[71]

Distinguir entre los elementos culturales de que dispone un grupo humano, que pueden ser muy variados y tener orígenes muy diversos, y los usos identitarios que se hace de los mismos es un paso conceptual fundamental que permite desmontar una premisa esencial de casi todas las teorías-programas de cambio cultural: la unidad y la organicidad de las culturas y la existencia de fronteras claras y reconocibles entre ellas. También se pone en duda la idea de que la entrada de elementos exógenos debe provocar necesariamente una transformación en el conjunto de la cultura de un grupo y, sobre todo, en sus identidades culturales y étnicas y que el valor identitario de los rasgos externos está determinado por su origen.

Para dar un ejemplo de cómo se articulan estas diferentes dimensiones identitarias podemos pensar en el miembro de una comunidad indígena del centro de la Nueva España, en el siglo XVI, tras la llegada de los españoles. Esta persona podía tener una identidad de género, como varón, identidades culturales chichimeca y tolteca, definirse como nahuatlato, pertenecer a un grupo de practicantes de un oficio como la plumería, y a la vez ser cristiano y vincularse con los cultos a Santiago Matamoros. En el terreno de las identidades étnicas, el mismo individuo pertenecía en primera instancia a su barrio y luego a su comunidad, y era, para terminar, un indio

vasallo del rey de España. Sus diferentes identidades culturales se sumaban y traslapaban y creaban vínculos con personas y grupos que muchas veces no pertenecían a su propia comunidad e incluso no eran indígenas. Sus identidades étnicas coexistían en un esquema jerárquico y concéntrico, desde la más pequeña y débil hasta la más fuerte y extensa.

Estas identidades diferentes estaban ancladas en la cultura real de la persona y de los grupos a los que pertenecía y en sus realidades ecológicas, productivas, sociales y políticas, pero eran también producto de complejas elaboraciones políticas e históricas de muy diversa antigüedad: por ejemplo, las identidades culturales chichimeca y tolteca eran producto de siglos de intercambio cultural en tiempos prehispánicos y siguieron vigentes a todo lo largo del periodo colonial; a su vez, el culto a Santiago Matamoros era una tradición ritual venida de España, donde se vinculó con la construcción de la identidad cristiana frente a los musulmanes, aunque en la Nueva España fue refuncionalizada para construir la nuevas identidades de los indios cristianos aliados a los españoles.

***

Desde esta perspectiva de análisis se puede plantear que el principal objetivo de las teorías-programas de cambio cultural ha sido siempre transformar las identidades culturales y étnicas de los grupos amerindios con el fin de garantizar su sumisión a los poderes coloniales o nacionales; con este propósito han seleccionado los ámbitos culturales que tenían mayor trascendencia identitaria y política en el contexto histórico y social en que operaban y han intentado transformarlos de acuerdo con sus programas de dominación.

En el episodio descrito por Muñoz Camargo, Cortés inicia su conversación con los tlaxcaltecas estableciendo una relación unívoca entre su religión y su identidad étnica y les pide que adopten su religión para poder convertirse en miembros de su comunidad política, como vasallos del rey Carlos, y así adscribirse a la categoría étnica de indios. La transformación de la cultura de los tlaxcaltecas sólo le importa en cuanto implica esos cambios clave en sus identidades culturales y étnicas.

Los tlaxcaltecas, y en general los pueblos indígenas de México, comprendieron rápidamente las dimensiones políticas e identitarias de la evangelización y adoptaron la religión de los españoles como una manera de asumir la nueva identidad étnica de indios cristianos para cimentar sus alianzas con ellos y también de evitar el brutal castigo que correspondía a quienes se excluían de ella.

Sin embargo, como deja claro el propio Muñoz Camargo, desde la perspectiva de los tlaxcaltecas, adoptar la nueva y prestigiosa identidad cultural de cristianos no implicaba necesariamente renunciar a las identidades culturales y étnicas que se vinculaban con el culto a sus antiguos dioses.

El malentendido entre ambas partes se debió al hecho de que para los españoles la identidad cultural cristiana era excluyente de cualquier otra identidad religiosa y era indisociable de la identidad étnica de vasallos de la Corona, mientras que para los indígenas las identidades culturales construidas a partir de los cultos religiosos se regían por una lógica aditiva que permitía la convivencia entre varias. En suma, la incompatibilidad no residía en las figuras sagradas y las creencias religiosas en sí mismas, sino en sus

significaciones identitarias y en las dinámicas históricas de transformación e intercambio cultural construidas por cada grupo, las cuales serán analizadas en el siguiente apartado.

En el contexto de los Estados-nación independientes la religión ha perdido buena parte de su trascendencia como marcador de identidades culturales y étnicas, a la vez que la lengua se ha vuelto mucho más importante. La disponibilidad de las tecnologías modernas de comunicación de masas y la organización de vastos aparatos estatales dedicados a la educación y al control burocrático de las poblaciones ha hecho posible crear comunidades monolingües de un tamaño que no tiene precedentes en la historia,72 y en este nuevo contexto el idioma se ha convertido en un marcador fundamental de identidad cultural y étnica, al punto de hacerse sinónimo de la pertenencia a las nacientes comunidades nacionales. En la mayoría de los Estados americanos se ha impuesto el castellano como la "lengua oficial", mientras que en Argentina y Brasil, países que recibieron un gran número de inmigrantes europeos y asiáticos, el Estado ha llegado a prohibir la utilización de nombres de pila que no estén en este idioma. En Estados Unidos y Canadá la "angloconformidad" ha hecho de la adopción del idioma inglés un requisito esencial para la asimilación de los inmigrantes a la cultura nacional.73

En México, a su vez, el idioma funciona como el único criterio oficial para distinguir a los indígenas de los no indígenas. Este criterio clasificatorio aparentemente objetivo contiene, sin embargo, una gran cantidad de cargas identitarias. En primer lugar parte de la suposición de que todos los mexicanos deben hablar castellano y de que quienes

salen de esa norma son los indígenas que hablan otros idiomas; en segundo lugar, no reconoce la existencia en territorio nacional de otras lenguas habladas por inmigrantes, como podrían ser el inglés, el chino, el yiddish, el alemán o el árabe; en tercer lugar, utiliza un criterio lingüístico para demarcar un grupo, los indios, que en otros momentos ha sido definido en términos religiosos, raciales y culturales, de manera que la lengua funciona en realidad como un símbolo de todo un universo identitario con una larga cauda histórica.[74]

Al mismo tiempo, la teoría-programa de la aculturación ha cargado el cambio de lengua de un idioma indígena al castellano de amplias dimensiones identitarias. Para empezar, conceptualizó esta transformación lingüística como un cambio racial: al dejar de ser hablantes de una lengua vernácula, los indios se transformaban en mestizos; por ello, la castellanización se hizo sinónimo de la unificación racial de la nación. En segundo lugar, se asoció el español con todas las virtudes de la ciencia y el progreso preconizado por el Estado y sus agentes y se negó la posibilidad de que las lenguas indígenas pudieran ser instrumentos adecuados de educación y avance social, por lo que el cambio de idioma se convirtió en un requisito indispensable para acceder a la modernidad y participar de la comunidad nacional mexicana.

Para concluir, cabe señalar que así como las teorías-programas de cambio cultural han buscado, en realidad, transformar las identidades culturales y étnicas de los pueblos indígenas, buena parte de las discusiones antropológicas e históricas sobre el cambio cultural han versado, en realidad, sobre los cambios en estas identidades.

De hecho lo que parece preocupar a la mayoría de los autores es determinar si la cultura de los pueblos amerindios sigue siendo "indígena", es decir, si sigue teniendo una identidad auténtica.

Igualmente, la propuesta de George Foster sobre el surgimiento de una "cultura de conquista" en la sociedad colonial que se implantó de manera rápida y modificó definitivamente las culturas indígenas de la Nueva España, puede interpretarse mejor como una descripción sugerente de las nuevas identidades culturales y étnicas que se construyeron en ese momento que como una descripción de las transformaciones culturales de las sociedades nativas.[75]

Las dinámicas de intercambio cultural

En su ensayo "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", Eduardo Viveiros de Castro relata el desconcierto de los misioneros católicos activos en los siglos XVI al XVIII ante la facilidad con la que los tupinambás y otros pueblos indígenas brasileños aceptaron en un primer momento el catolicismo y al poco tiempo abandonaron su nueva religión y reincidieron en sus creencias y prácticas anteriores, particularmente la guerra ritual y el canibalismo. Por ello, Antônio Vieira los comparó con el mirto, una planta que podía ser podada y moldeada con gran facilidad pero que perdía la forma deseada con igual rapidez, mientras otros pueblos más reacios a convertirse eran como el mármol que sólo podía esculpirse con gran dificultad pero que una vez modelado no volvía a cambiar de forma.[76]

A partir de esta metáfora el antropólogo brasileño propone que la mutabilidad e inconstancia de los pueblos brasileños se vincula, por un lado, con sus prácticas antropofágicas y, por el otro, con el hecho de que al no reconocer ningún poder institucionalizado tampoco aceptaban ser coaccionados para aceptar alguna creencia. Desde la perspectiva de análisis que propongo, estas dos razones pueden ser interpretadas como elementos constitutivos de la dinámica histórica de intercambio y transformación cultural propia de las sociedades no estatales de las tierras bajas sudamericanas.

Respecto a la antropofagia, el autor retoma y extiende una interpretación construida por la antropología de su país que la interpreta como una práctica cultural de alcances muy amplios que implicaba una apertura radical de las sociedades amerindias hacia el otro, al punto de que estaban dispuestas a incorporar la identidad ajenas a la identidad propia en un impulso "alomórfico". En este sentido, los tupinambás y otros pueblos de la región siempre fueron "sociedades de consumo", dispuestas a absorber mercancías, ideas, símbolos e identidades ajenas, junto con la carne de sus contrincantes.77

> La religión tupinambá, basada en el complejo del exocanibalismo guerrero, proyectaba una forma en la que el *socius* se constituía en la relación con el otro, en el que la relación con el otro dependía de un salir de sí mismo —el exterior estaba en un proceso incesante de interiorización y el interior no era más que un movimiento hacia afuera—. Tal topología no conocía la totalidad, no implicaba ninguna mónada o burbuja identitaria que se preocupara obsesivamente por sus fronteras y que usara el exterior como un espejo diacrítico de su coincidencia consigo misma.78

Viveiros de Castro demuestra que la guerra y la antropofagia eran concebidas como parte de un ciclo de venganza intergeneracional que hacía que los guerreros de dos pueblos enemigos se devoraran sucesivamente en un intercambio

constante de esencias e identidades. Este ciclo de venganzas servía para construir el tiempo mismo, pautado por las guerras y festines caníbales, definía la identidad y el prestigio de los guerreros y de sus familias y abría también la posibilidad de trascender la muerte.79

Por otro lado, la incapacidad de los tupinambás y otros pueblos de la región para mantener de manera consistente las creencias que les querían imponer los frailes se vinculaba con su organización social descentralizada. Los propios misioneros lamentaban la falta de autoridades nativas que compelieran a los indios a creer en la nueva religión. Pero la dificultad era más profunda, pues la posibilidad misma de creer en una ley divina y en un dios soberano tiene como condición necesaria el vivir en una sociedad donde existen las leyes y el poder centralizado.80

Resulta claro que la dinámica de intercambio y transformación cultural de estas sociedades brasileñas difería radicalmente de las concepciones de la teoría-programa de la evangelización: para los tupinambás y sus vecinos la conversión no implicaba una transformación definitiva e irreversible de sus identidades culturales y étnicas, sino la absorción de una alteridad más en un ciclo que no tenía fin. Esta dinámica impedía construir el tipo de fronteras identitarias, entre paganos y cristianos, caníbales e indios buenos, indios y europeos, que eran esenciales para el funcionamiento del sistema colonial.

Como ya hemos apuntado, también los pueblos mesoamericanos habían construido una dinámica de intercambio y transformación cultural propia a lo largo de siglos anteriores a la llegada de los europeos.

Esta área cultual se caracterizaba por una gran pluralidad lingüística y étnica, pues cientos de entidades políticas, cada una con fuerte sentido de identidad étnica, cimentada en una historia y un territorio propios, así como en su gobierno interno mayormente autónomo, convivían, competían y se hacían la guerra de manera continua. Al mismo tiempo, estos grupos étnicos participaban en redes mucho más amplias de intercambio comercial, cultural y religioso por medio de las cuales construían identidades culturales comunes y más incluyentes.[81]

En el periodo posclásico, por ejemplo, la mayoría de los pueblos del altiplano central se identificaban como toltecas y a la vez como chichimecas. A lo largo de un siglo, los *altépetl*, o ciudades-estado, del valle de México habían intercambiado los elementos constituyentes de estas dos identidades, incluyendo dioses, linajes dinásticos, prácticas rituales, técnicas productivas, oficios y conocimientos técnicos. Este intercambio fue parte de un complejo proceso de construcción de alianzas, negociación de pactos dinásticos y establecimiento de vínculos políticos y comerciales entre ellos. La creciente imbricación social, cultural e identitaria de los altépetl no significó, sin embargo, que cada pueblo renunciara a su identidad étnica particular, sino que la reforzó y la legitimó al asociarla con los prestigiosos bienes culturales toltecas y chichimecas.[82]

Esta lógica de intercambio cultural se vinculaba también con un sistema de guerra ritualizada y de antropofagia. Pese a que las dimensiones identitarias del sacrificio humano en Mesoamérica han sido poco analizadas, pues en general se ha privilegiado el estudio de la dimensión religiosa sobre la

dimensión social de este fenómeno,83 se puede proponer que el constante intercambio de prisioneros y su subsecuente sacrificio e ingestión contribuían también a crear una identificación entre altépetl rivales como México-Tenochtitlan y Tlaxcala.84

El intercambio cultural y la construcción de identidades culturales cosmopolitas servía también para consolidar el poder de las elites, pues éstas adquirían prestigio y se incorporaban a circuitos regionales e internacionales de intercambio de bienes y conocimientos que reforzaban sus privilegios y las diferenciaban de los grupos subordinados dentro de su propia población.85

Esta fue, precisamente, la lógica con la que actuaron los miembros de las elites mesoamericanas tras la llegada de los españoles: adoptaron el cristianismo y sus poderosos símbolos, como el culto a Santiago Matamoros, así como otros rasgos culturales de las elites españolas, como los títulos nobiliarios, los escudos de armas, las formas de vestir, el uso de caballos y armas de fuego, para apropiarse del prestigio de los conquistadores y, también, para diferenciarse del resto de la población indígena y así mantener una posición de privilegio que se veía amenazada por los mismos cambios propiciados por la conquista.86

Los sectores campesinos de las sociedades indígenas también adoptaron el cristianismo siguiendo una lógica similar y utilizaron las figuras de los santos patronos como poderosos símbolos de su identidad corporativa y como banderas para la defensa de sus tierras comunitarias, frente a los propios españoles y frente a otras comunidades indígenas. Muchos estudiosos coinciden, no sin razón, en señalar que las figuras

católicas sustituyeron a las deidades patronas de las comunidades prehispánicas y cumplieron una función identitaria muy similar a la que desempeñaban éstas.87 Sin embargo, los *Títulos primordiales*, escritos por los pueblos campesinos del siglo XVII y XVIII, dejan ver que el valor de los santos cristianos a ojos de sus nuevos seguidores residía también en el hecho de que eran extranjeros y que a través de ellos las comunidades se podían apropiar del carisma de los conquistadores y de su nueva religión oficial.88

En el marco de la sociedad colonial, para los indígenas el cristianismo funcionó como una nueva identidad cultural que podía ser intercambiada con los españoles para vincularse con ellos en una nueva red de alianzas y al mismo tiempo podía ser utilizada para actualizar y reforzar sus identidades étnicas particulares.

Este complejo arreglo también respondía a las concepciones españolas basadas en el exclusivismo cristiano que establecían tajantes distinciones étnicas entre los "paganos" y los "cristianos" y también entre los "cristianos viejos" y los "cristianos nuevos".89

Sin embargo, estas dos lógicas de intercambio cultural se basaban en concepciones diferentes del tiempo y de la historia.90 Los europeos concebían el tiempo como lineal y único y suponían que las transformaciones operadas por las intervenciones divinas en el devenir humano eran absolutas e irreversibles: así como el sacrificio de Cristo dividía la historia universal en dos periodos cualitativamente distintos, la revelación cristiana entre los indios debía marcar igualmente un rompimiento irreversible y absoluto con su pasado pagano. En este sentido la evangelización marcaba la

incorporación definitiva de los indígenas al tiempo único y universal de la historia de la salvación y debía implicar una renuncia definitiva y absoluta por su parte a los dioses "falsos" de su pasado y un tránsito irreversible del "paganismo" a la "cristiandad". De hecho, una concepción lineal del tiempo y la idea de que existe una única historia de toda la humanidad, ya sea la de la salvación cristiana o la del progreso de la razón, ha sido el sustento de todas las teorías-programas de cambio cultural impuestas en América.

Para los pueblos mesoamericanos, en cambio, el tiempo estaba integrado por periodos sucesivos que se articulaban de acuerdo con una lógica de turnos para crear un conjunto más amplio y más rico que cada uno de ellos. Es por eso que los tlaxcaltecas ofrecieron a Cortés rendir culto a su dios al lado de los suyos, dentro de un sistema de turnos sucesivos y complementarios. De acuerdo con esta lógica, que Barbra Tedlock define como "dualismo complementario", lo nuevo no invalida ni suprime lo viejo, sino que lo complementa y lo enriquece.91 Por ello, si bien los mesoamericanos interpretaron la conquista española y la llegada del cristianismo como el inicio de una nueva era cósmica,92 esta transformación no significó necesariamente la eliminación de lo que existía anteriormente.

Vemos entonces cómo en un proceso de contacto colonial no sólo se enfrentan grupos humanos distintos con sus elementos culturales e identitarios particulares, sino también dinámicas diferentes de transformación e intercambio cultural. Estas dinámicas pueden resultar incompatibles con las teorías-programas de cambio cultural, como sucedió con los pueblos de las tierras bajas de Brasil, o relativamente

coincidentes, como sucedió en Mesoamérica.

En el primer caso, Viveiros de Castro narra cómo los frailes se dieron cuenta de que el núcleo de la lógica cultural de los tupinambás y sus vecinos eran los ciclos de guerra ritual y antropofagia y buscaron eliminarlos completamente para desarticular los mecanismos que a su juicio dificultaban la evangelización. Sin embargo, argumenta que la lógica cultural de absorción de la alteridad implícita en la antropofagia sobrevivió a la supresión de esta práctica y sigue vigente entre grupos contemporáneos de extracción tupí como los araweté.[93]

En el caso mesoamericano proliferaron los ejemplos de lo que Lockhart ha definido como "doble identidad confundida" (*double mistaken identity*).[94] En ámbitos culturales y sociales, como las formas de gobierno y la conversión religiosa, los españoles quedaron convencidos de que los indígenas habían adoptado sus rasgos y valores culturales y que ello significaba que habían experimentado la transformación cultural e identitaria preconizada por sus teorías-programas de cambio cultural; a la vez, los indígenas consideraban que habían incorporado los elementos europeos a una lógica cultural e identitaria propia y que habían mantenido una continuidad esencial con su pasado. Según la interpretación de Lockhart, estas convicciones eran suficientemente compatibles como para permitir una convivencia relativamente exitosa entre ambos grupos a lo largo del periodo colonial.

Como hemos visto, los únicos que no se dieron por satisfechos con este juego de equívocos fueron los perseguidores de idolatrías. Juan Carlos Estenssoro ha

señalado con tino que en la región andina los "extirpadores" buscaban rasgos y elementos de una religión prehispánica demoniaca que consideraban inmutable y no fueron capaces de comprender hasta qué grado las prácticas religiosas indígenas que perseguían habían sido ya modificadas profundamente por la labor evangelizadora.95 Esta negativa a reconocer el carácter dinámico de las prácticas religiosas nativas se fundamentaba en una concepción de la cultura indígena como perteneciente a un pasado que ya había sido superado y que no debía seguir vivo en el presente. Paradójicamente, concepciones muy similares subyacen, no siempre de manera consciente, la visión que muchos estudiosos tienen de las culturas indígenas contemporáneas y de su supuesta "continuidad" y "resistencia" cultural.

Desde nuestra perspectiva de análisis, reconocer la existencia de diferentes dinámicas de intercambio y transformación cultural en las sociedades amerindias significa también que hay que estudiar la continuidad y la transformación de éstas en el contexto colonial.

Podemos plantear que mientras un grupo social sea capaz de mantener sus dinámicas de transformación será capaz, hasta cierto grado, de controlar y dirigir el impacto que las innovaciones y las imposiciones culturales resultado de la situación colonial tienen sobre su cultura y su identidad. Guillermo Bonfil acuñó el concepto de "control cultural" para referirse precisamente a la capacidad que tienen ciertos grupos de determinar la velocidad y la dirección de sus transformaciones culturales.96

El control cultural, sin embargo, no es una cualidad que pueda atribuirse de manera acrítica a un pueblo en su

conjunto. No debemos pasar por alto la existencia de grupos diferentes en el seno de cada sociedad, de actores con intereses diversos e incluso contradictorios y tampoco la capacidad de injerencia efectiva de los actores "externos" en las dinámicas internas de cada grupo.97 En suma, el control cultural debe ser comprendido como resultado de las acciones y estrategias de diferentes agentes del cambio cultural.

LOS AGENTES DEL CAMBIO CULTURAL

Los ejemplos de intercambios culturales que hemos analizado muestran claramente la existencia de actores diferenciados en el seno de las sociedades indígenas. Entre los tupinambás y sus vecinos, los jefes mostraron desde un principio un mayor interés por las novedosas ideas de los padres, mientras que los profetas-chamanes, llamados *karaiba*, se opusieron a su prédica porque los vieron como competidores y a sus ideas como una amenaza a su posición. Quizá por esa misma razón también hubo algunos *karaiba* que se apropiaron del discurso cristiano y se proclamaron amigos de Dios o dioses ellos mismos, para indignación de los misioneros.98 En el caso de las misiones jesuitas en el Paraguay, es bien sabido que los payés guaraníes, también chamanes profetas, encabezaron rebeliones contra los misioneros y llegaron a organizar el asesinato de varios de ellos.99

En el caso de los tlaxcaltecas, Muñoz Camargo hace explícita la divergencia de actitudes entre los gobernantes y el resto de la población. En el contexto en que fue escrito este relato, la

distinción servía para exculpar a las élites tlaxcaltecas de la obstinación "idolátrica" de sus gobernados, pero se antoja verosímil, pues hemos visto la lógica cultural que impulsó a las élites indígenas a ser particularmente receptivas al cristianismo, y como veremos más abajo, los misioneros concentraron sus esfuerzos evangelizadores en las aristocracias nativas. Predeciblemente, los antiguos sacerdotes tlaxcaltecas ofrecieron una resistencia férrea a la predicación cristiana.100

Los ejemplos de diversidad de actitudes en el seno de las sociedades amerindias pueden multiplicarse: entre los kuna de Panamá, las mujeres guardan y custodian celosamente su tradición de vestido, símbolo clave de su identidad étnica, mientras los hombres están siempre dispuestos a adoptar la ropa y costumbres occidentales y se espera que salgan de sus comunidades y trabajen en el mundo exterior durante un periodo de su vida.101

Desde el mismo siglo XVII cuando iniciaron sus contactos con los inmigrantes europeos, las sociedades amerindias de América del Norte se dividieron entre grupos favorables al intercambio cultural y a la cristianización y grupos que se opusieron vehementemente a ellos.102 Dicha división habría de durar hasta el siglo XIX, cuando algunos sioux combatieron al lado del ejército que sometió, y masacró, a los otros miembros de este pueblo.103

Estas divisiones modificaron profundamente las dinámicas sociales de los pueblos amerindios. En muchos casos el contacto con los colonizadores, y el acceso a sus mercancías y bienes suntuarios aumentó la estratificación en el seno de las sociedades nativas. Igualmente el acceso desigual a estos

bienes intensificó las diferencias y conflictos entre diferentes grupos étnicos. Algunos como los hurones en lo que hoy es Canadá y los iroqueses en lo que hoy es Estados Unidos, así como los pueblos de la costa del Pacífico en ambos países, se beneficiaron particularmente del intercambio con los franceses, los ingleses y otros grupos europeos. En un primer momento, esta bonanza fortaleció las prácticas culturales tradicionales, provocando lo que Marshall Sahlins ha definido como un "auge" cultural que benefició especialmente a los sectores que fungían como intermediarios con los colonizadores.104

En general, desde el siglo XVI hasta el XXI, los sectores indígenas que han establecido vínculos estrechos con los poderes coloniales y nacionales y que han aprendido a manejar el idioma, los discursos y las ideologías promovidos por ellos, han ganado poder dentro de sus sociedades y han logrado, en ocasiones, desplazar a las antiguas élites. En este sentido ha sido clave su capacidad para fungir como intermediarios entre las sociedades amerindias y los poderes externos, tanto para defender a las primeras como para garantizar a las segundas la subordinación de sus comunidades.

En el centro de la Nueva España una generación de nobles pequeños y de macehuales cristianizados y versados en las leyes y procedimientos de la administración colonial hicieron rápidamente de lado a los descendientes de la aristocracia prehispánica como gobernantes de las repúblicas de indios.105 En el siglo XX, en comunidades indígenas los sectores que han tenido acceso a la educación, generalmente más jóvenes, han ganado prestigio y poder y han competido

con las autoridades tradicionales, que muchas veces asumen actitudes tradicionalistas.106 En toda América ha surgido una nueva generación de dirigentes indígenas profesionistas que han impulsado nuevos movimientos de reivindicación étnica con perspectivas diferentes a la práctica política tradicional de las comunidades.107

Otros grupos de las sociedades indígenas fungieron como agentes de intercambio y transformación cultural. En Mesoamérica, por ejemplo, las mujeres desempeñaron un papel privilegiado de intermediarias culturales desde que las primeras fueron regaladas a los recién llegados conquistadores españoles en 1519 para proporcionarles servicios sexuales y domésticos. El intercambio de mujeres era una práctica mesoamericana muy acendrada por medio de la cual se establecían vínculos de alianza y obligaciones mutuas con grupos extranjeros, algo no muy distinto a lo que los españoles pretendían con la imposición de sus figuras religiosas. Al regalarles mujeres, las élites mesoamericanas buscaban, además, establecer vínculos de parentesco directo con ellos (hoy diríamos que pretendían realizar intercambios genéticos).108 Pese a que los hombres indígenas y españoles atribuían a estas mujeres un papel esencialmente pasivo en estos intercambios, la figura de doña Marina, la Malinche, muestra cómo una de ellas pudo asumir un papel protagónico y determinante en las negociaciones y enfrentamientos de la conquista española.109

Tan importante fue este papel de intermediación cultural que en sus discursos históricos sobre la conquista, los tlaxcaltecas establecieron una analogía entre la función que cumplió esta mujer como intérprete de Cortés y el papel clave que

desempeñaron ellos mismos como aliados de los españoles y mediadores entre ellos y el resto de los pueblos indígenas.110 Otros agentes que tampoco podemos considerar enteramente autónomos fueron los niños y jóvenes indígenas, mayoritariamente nobles en el caso de los Andes y Mesoamérica, que fueron el blanco principal de los esfuerzos evangelizadores de los misioneros católicos. Éstos eligieron a los jóvenes, pues les parecía que sería mucho más fácil modificar sus prácticas culturales y religiosas, empezando con las que concernían a su propio cuerpo. Crearon así, generaciones de jóvenes cristianizados que se contrapusieron, a veces de manera abierta y violenta, a las costumbres y prácticas de sus padres. Entre los tupinambás, los evangelizadores describían con orgullo cómo sus pupilos destruían las tinajas donde sus padres guardaban el *caguim*, una bebida embriagante.111 En Mesoamérica un grupo de niños tlaxcaltecas que destruyeron unos "ídolos" adorados por sus padres fueron a su vez muertos por ellos y los frailes los convirtieron en "mártires" de la evangelización.

En el siglo XX, la educación de los jóvenes para convertirlos en agentes activos de la transformación cultural y de la asimilación identitaria y étnica de sus sociedades continúa siendo una práctica privilegiada de las teorías-programas de cambio cultural. En Canadá y Estados Unidos se instituyeron internados donde los niños indígenas aprendían a rechazar las costumbres y prácticas de sus padres. En México el indigenismo formó una generación de "promotores culturales" que debían regresar a sus comunidades y acelerar su "aculturación" y su integración a la nación mestiza. Sin embargo, muchos de estos cuadros se convirtieron luego en

opositores al proyecto indigenista y en promotores de las reivindicaciones étnicas de sus comunidades.

Otro tipo de agentes del cambio cultural, aunque no lo parezcan a primera vista, son los personajes o grupos que se resisten de manera explícita a la adopción de los objetos, las ideas, los símbolos religiosos y las prácticas provenientes de los colonizadores europeos. Esta actitud de rechazo a las influencias "externas" puede ser individual, como en el caso de numerosos chamanes en las sociedades no estatales del Amazonas, como los huaorani del Ecuador, que han decidido permanecer en la selva, cuando otros miembros de sus pueblos se acercan a asentamientos o centros de poder no indígenas.112 En este caso, esta actitud refuerza claramente su prestigio como practicantes de los cultos religiosos tradicionales.

La misma actitud también ha sido la base de amplios movimientos sociales varios de los cuales han sido calificados en la literatura antropológica como "movimientos de revitalización".113 Entre muchos ejemplo posibles, se puede mencionar el Taky Onqoy, o "enfermedad del baile", que estalló en Perú a mediados del siglo XVI y que predicaba el abandono total de los dioses, los cultivos, las ropas y los utensilios de los europeos.114 Igualmente, diversos movimientos entre los pueblos indígenas de América del Norte, como las famosas "danzas de los espíritus", se han opuesto a la adopción de elementos culturales europeos y han rechazado explícitamente la ética de trabajo y acumulación que las autoridades estadounidenses pretendían imponer a los pueblos indígenas ya sometidos.115

Estas actitudes de rechazo frontal a los elementos culturales

considerados ajenos a la propia cultura, y lesivos a la identidad étnica del propio grupo, sólo pueden surgir en un contexto colonial en que ya existen importantes intercambios entre los pueblos amerindios y los europeos. En ese sentido, por más que apelen explícitamente a la tradición cultural del propio grupo antes del contacto, son en sí mismos fenómenos novedosos producidos por la situación colonial; en este sentido no necesariamente reflejan las dinámicas previamente existentes de transformación e intercambio cultural, sino que también las modifican.116 Por eso mismo, en muchos casos estos movimientos son incapaces de rechazar de manera completa los elementos culturales considerados "extraños" o indeseables. Los taky ongos peruanos invocaban a la virgen María junto a los dioses prehispánicos, quizá para apropiarse de su prestigio avasallador en los tiempos posteriores a la conquista, o tal vez porque, como propone Stern, ya no confiaban enteramente en el poder de su propias *huacas*.117

***

Desde nuestra perspectiva de análisis, lo más fructífero es concebir a los agentes del intercambio cultural como parte de las redes culturales multidimensionales que se tejen en el interior de cada grupo y entre los diferentes grupos que entran en contacto en la situación colonial. Ya sea que ellos mismos establezcan los pactos, los intercambios y las alianzas, como los señores principales de Tlaxcala; que los rechacen de manera explícita, o que funjan como objetos intercambiados, como las mujeres indígenas, los niños cristianizados o las figuras sagradas cristianas, el papel que desempeña cada uno de estos agentes sólo puede ser

valorado en el contexto de las redes en que participa y las relaciones que establece. Es en estas redes en donde los agentes ejercen el control cultural.

Para volver al ejemplo de los kunas, los varones que adoptan la ropa, la lengua y las formas de comportamiento occidentales desempeñan en realidad un papel fundamental en la constitución de la identidad cultural y étnica de su grupo, pues ésta se ha apropiado sistemáticamente de elementos de origen europeo a lo largo de los últimos siglos. En su análisis de lo que llama mímesis colonial, Michael Taussig ha mostrado, por ejemplo, cómo el poder de los *nuchus*, figurillas sagradas kunas, reside precisamente en el hecho de que están ataviadas a la usanza occidental del momento, a la vez que la madera con que están fabricadas tiene una fuerza espiritual nativa y los contextos rituales en que son empleadas las identifican inequívocamente con la identidad kuna. En la interpretación de Taussig el exterior de la figurilla se asocia con la asimilación masculina de la otredad, mientras que el interior se asocia con la fidelidad femenina a la identidad propia.118

En el caso de la nobleza indígena en la zona andina, y particularmente en la ciudad del Cuzco, a lo largo del periodo colonial la defensa y preservación explícita de elementos identitarios de origen prehispánico vinculados con el prestigioso linaje de los incas, como la ropa suntuaria, los títulos y la parafernalia nobiliarios y el culto a los antepasados fueron acompañadas por la adopción de la fe cristiana y otros elementos culturales occidentales, así como por el establecimiento de estrechos vínculos de parentesco y alianzas políticas con las élites coloniales españolas.119 Esta

compleja mezcla de nativismo y occidentalización se hace evidente en la pintura cuzqueña que retrató a los antiguos incas y a sus descendientes coloniales en un estilo pictórico europeo pero con una compleja iconografía prehispánica.120

Significativamente, los sectores campesinos de la sociedad andina también utilizaron la figura del inca para definir su identidad étnica bajo el régimen colonial, aunque en este caso lo transforman en la figura divina de Inkarrí, un rey divino que había sido decapitado por los españoles en el marco del cataclismo cósmico de la conquista, pero que habría de resucitar algún día para provocar un nuevo cataclismo que restauraría el poder indígena.121 En este caso, la figura del inca se convirtió en una bandera para el rechazo del orden colonial en su conjunto, incluidos los privilegios de la nobleza indígena; así se convirtió en el centro de una "utopía andina", tal como fue definida por Flores Galindo.122

La contradicción entre estas dos construcciones identitarias centradas en la figura del inca se hizo patente durante la gran rebelión de Túpac Amaru II en el siglo XVIII e hizo imposible que la sociedad indígena se unificara políticamente en contra del dominio español, de modo que las élites cuzqueñas terminaron por apoyar la represión al movimiento por parte del ejército español.123 Paradójicamente, una vez derrotada la insurrección, el gobierno colonial proscribió cualquier uso de las imágenes y la simbología de los incas y eliminó muchos de los privilegios de la nobleza indígena.124

Interesantemente, los autores que han defendido la existencia de una "utopía andina" centrada en la figura del inca han enfatizado que ésta integraba elementos de origen nativo con otros claramente europeos;125 a su vez los críticos de este

concepto, como Estenssoro, han afirmado que la idea de la resurrección del inca fue, en realidad, un invento de sacerdotes jesuitas.126

Esta discusión, como tantas otras que han girado alrededor del origen americano o europeo de un rasgo cultural encontrado en una sociedad indígena colonial, conduce a un diferendo sobre la influencia que la cultura letrada europea es capaz de ejercer sobre las culturas indígenas. Aun en el caso de que se acepte que fueron padres católicos quienes "inventaron" a fines del siglo XVI la idea de la resurrección del inca, esto no explica automáticamente su adopción por la población campesina andina ni la manera en que ésta convirtió al Inkarrí en un poderoso símbolo identitario. En este sentido un viajero español reportó que, tan temprano como 1602, un anciano quechua mantenía un quipu detallado de todos los tributos que su comunidad había pagado a los españoles para entregarle cuentas al inca "cuando volviese del otro mundo"; este ejemplo muestra el arraigo profundo de esta figura en las prácticas sociales indígenas.127

***

Desde nuestra perspectiva de análisis, la conclusión es que el origen de un rasgo cultural no determina su utilización en un contexto colonial, lo que nos conduce de nuevo al problema del control cultural y su complejidad. Se puede proponer que a lo largo del periodo colonial tanto los aristócratas indígenas como la población campesina andina conservaron altos grados de control sobre sus dinámicas de transformación e intercambio cultural, lo que les permitió absorber elementos clave del discurso religioso político y religioso europeo e interpretarlos de acuerdo con sus lógicas culturales y sus

necesidades identitarias. Sin embargo, el ejercicio de este control cultural no llevó a la construcción de un consenso político que permitiera que estos dos sectores de la sociedad indígena actuaran de manera conjunta frente a los españoles. Las patentes divergencias entre ellas, así como las estrechas alianzas tejidas por la aristocracia indígena con los poderes económicos y políticos del virreinato del Perú nos hacen dudar inclusive de la pertinencia de hablar de una "sociedad indígena" en el contexto colonial andino. El hecho de que tanto los aristócratas cuzqueños como el campesinado andino puedan ser considerados como nativos por su origen histórico y que hayan sido clasificados bajo la categoría étnica de "indios" por las autoridades coloniales no significa que constituyeran un grupo cohesionado y coherente.

Lo anterior confirma la conclusión que ya habíamos propuesto anteriormente: las fronteras culturales y étnicas no deben considerarse realidades inmutables que anteceden a la situación colonial, sino construcciones de ésta.

En el mismo sentido, el hecho de que a un elemento cultural se le pueda atribuir un origen nativo o prehispánico no significa que su función identitaria y étnica deba ser favorable a la identidad indígena. Autores como Garcilaso de la Vega y Alva Ixtlilxóchitl, descendientes mestizos de las noblezas prehispánicas del Cuzco y de Texcoco, respectivamente, utilizaron las tradiciones históricas indígenas para escribir en castellano sus famosas obras, los *Comentarios reales de los incas* y las *Historias*, pero estos libros se inscriben discursiva y funcionalmente en el marco de la cultura y la identidad de la aristocracia criolla colonial. En contraste, dos autores contemporáneos suyos, Guamán

Poma de Ayala y Chimalpain Cuauhtlehuanitzin produjeron historias que asimilan conceptos europeos clave pero que tanto en su organización discursiva como en sus funciones identitarias se vinculan mucho más claramente con la pequeña aristocracia indígena provinciana.128

Un caso igualmente complejo de control cultural es el de los cheroquis de América del Norte, quienes a lo largo del siglo XVIII y XIX adoptaron de manera explícita y deliberada elementos clave de la cultura y las identidades de los colonos europeos y luego de los nacientes Estados Unidos de América, como el uso del alfabeto y la imprenta, la codificación de las leyes y la institución de un gobierno representativo. Estos cambios fueron impulsados y controlados por una pujante élite que adoptó, inclusive, la práctica del esclavismo. Sin embargo, este proceso acelerado y radical de apropiación cultural no significó la disolución de la identidad étnica cheroqui, sino que fue usada por esta misma élite para reforzarla a la vez que cimentaba su dominio sobre el resto de la sociedad nativa. Tampoco derivó en la asimilación de los cheroquis a la sociedad euroamericana, pues los colonos y ciudadanos estadounidenses no aceptaron en ningún momento la integración de este pueblo indígena, pese a que había adoptado elementos clave de sus valores y de su identidad.129

En suma no debemos asumir que el control cultural es ejercido por los "grupos étnicos" o pueblos en su conjunto, sino por actores diversos, y muchas veces discordantes en su interior. Tampoco debemos dar por sentado que los miembros de un mismo pueblo deben actuar en la misma

dirección, ni que están obligados a defender o proteger sus identidades culturales y étnicas. Los actores que asumen una posición de rechazo a lo que consideran "extraño" al grupo, no son necesariamente más representativos o más auténticos que aquellos que deciden adoptar elementos novedosos y modificar su identidad y su cultura. En ambos casos, debemos intentar comprender las razones que los impulsan y el sentido de sus acciones en el contexto histórico en que se desenvuelven. También debemos reconocer, como se discutirá en el apartado final de este ensayo, que la transformación cultural ha sido muchas veces el único camino para la supervivencia de los pueblos indígenas y de sus identidades étnicas.

***

El mismo ejercicio de análisis debe aplicarse a los agentes no indígenas que inciden en las transformaciones culturales de las sociedades americanas, pues su pluralidad y la diversidad de sus agendas son fundamentales para entender la complejidad de la interacción colonial. En la Nueva España, los frailes mendicantes, por ejemplo, establecieron una alianza muy cercana con las élites indígenas cristianizadas que habían educado y a las que querían convertir en una nueva aristocracia nativa que gobernara las sociedades indígenas.[130] Esta alianza los contrapuso con las autoridades civiles que querían disolver el poder de las mismas élites, así como con el clero regular.

Por otro lado, los sectores populares españoles fueron más receptivos a ciertas prácticas culturales indígenas que los sectores ilustrados, o que el clero. A nivel de la religiosidad popular, por ejemplo, el intercambio entre las tradiciones

católica-mediterránea y las amerindias fue mucho más fluido que a nivel de la religión oficial.131

Entre los agentes de intercambio y transformación cultural se deben contar también a los hombres y mujeres de origen africano que llegaron a América y que establecieron muy rápidamente complejas relaciones con los europeos y su cultura, así como con los indígenas. Para tomar en cuenta su influencia sobre las sociedades amerindias, no hay que olvidar que su propia cultura estaba experimentando procesos de transformación profundos y vertiginosos.

El debate académico sobre la naturaleza de las culturas afroamericanas es similar al que ha rodeado a las sociedades amerindias coloniales y nos aporta importantes puntos de comparación. Autores como Sidney Mintz y Richard Price han enfatizado la radical novedad de la cultura afroamericana, llegando a caracterizarla como una auténtica "invención" realizada para adaptarse a la situación radicalmente novedosa de la migración forzosa y la esclavitud.132 Otros, en cambio, han identificado continuidades significativas con las culturas africanas de las que provenían los esclavos.133 Desde nuestro punto de vista resulta particularmente interesante la posición de John Thornton, quien ha analizado las intrincadas redes de intercambio cultural tejidas entre los europeos y los africanos pero también entre los distintos pueblos africanos y que abarcaron desde la propia África hasta América y llevaron a la creación de un amplio y complejo ámbito cultural "atlántico".134

LOS ÁMBITOS DEL CAMBIO CULTURAL

Las diferentes teorías-programa de cambio cultural han ejercido su poder sobre ámbitos específicos de la cultura indígena, que consideraban particularmente importantes, ya fuera la religión, la educación, el lenguaje o las prácticas corporales. Desde nuestra perspectiva podemos afirmar que estos ámbitos fueron seleccionados por sus significaciones identitarias y étnicas. A la vez se convirtieron en los terrenos sociales más visibles para los agentes involucrados en el intercambio y la transformación cultural en el momento y también para quienes se oponían a ellos; posteriormente han sido, también, los ámbitos más estudiados por los historiadores y los antropólogos preocupados por el cambio cultural.

Sin embargo, estos ámbitos privilegiados no fueron de ninguna manera los únicos aspectos de las culturas indígenas que se modificaron a resultas de la situación colonial; tampoco fueron los únicos terrenos donde se construyeron redes y alianzas que integraban a los diferentes agentes indígenas, europeos y afroamericanos, ni los únicos espacios donde ocurrieron conflictos entre ellos.

Por ello, el análisis del cambio cultural en las sociedades amerindias debe tomar en cuenta la existencia de distintos ámbitos culturales, cada uno con diferentes velocidades y dinámicas de transformación, y que tuvieron impactos diferenciados sobre la identidad y la etnicidad de los pueblos indígenas. En otras palabras, las reglas y formas de intercambio cultural que se impusieron en el ámbito religioso en el periodo colonial no valían en otros terrenos culturales y

viceversa.

En este sentido, Serge Gruzinski ha identificado ciertos ámbitos culturales que favorecen un intercambio cultural más fluido entre diferentes tradiciones, lo que él llama "mestizaje". Uno de estos "atractores culturales", que operó sorprendentemente en un ámbito central para la teoría-programa de la evangelización, la pintura conventual de contenido doctrinario realizada en el siglo XVI, fueron los *grutescos*, elementos decorativos que complementaban los elementos figurativos y discursivos fundamentales de los murales; en ellos los artífices indígenas pudieron representar figuras sagradas y elementos de sus antiguas tradiciones, junto a figuras de las religiones paganas del Mediterráneo.135 Otro atractor cultural, según el análisis de Gruzinski, fueron los cantares sagrados en lengua náhuatl del siglo XVI en la Nueva España, en que los indígenas utilizaban prácticas litúrgicas, musicales y dancísticas tradicionales para acercarse a las divinidades cristianas y, al mismo tiempo, invocar a sus antepasados y, tal vez, a sus antiguas deidades.136 Berenice Alcántara ha mostrado cómo los cantares en náhuatl redactados por Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas y reunidos en su *Psalmodia christiana*, aunque eran supuestamente más apegados a la ortodoxia cristiana incluyeron también una reinterpretación nativa de conceptos religiosos europeos como el Jardín del Paraíso.137

Se pueden identificar también otros ámbitos en que la transformación y el intercambio cultural siguieron caminos y ritmos distintos a los definidos por las teorías-programa de cambio cultural.

Un terreno en el que se operaron grandes transformaciones, pero de una manera consensual, de modo que éstas no fueron tan problemáticas para los agentes de cambio cultural participantes, fue el de la negociación de la hegemonía entre los nuevos poderes coloniales y las sociedades amerindias, particularmente en Mesoamérica y los Andes, dos regiones en que existía una larga tradición de poder estatal. En ambas regiones el poder colonial español descansó, en buena medida, en las estructuras políticas indígenas tradicionales, sobre todo a nivel local, así como en formas tradicionales de extracción de tributo y trabajo. Por ello, para poder imponer su poder, los españoles requerían del consenso y la aceptación de los indígenas. A su vez, las élites indígenas obtuvieron beneficios de su colaboración con el régimen colonial, o entendieron que su supervivencia dependía de esa colaboración, por lo que tenían también interés en construir un consenso ideológico que legitimara esta colaboración a los ojos de la población nativa y también dentro del nuevo discurso hegemónico español.

El resultado fue la construcción de complejos discursos ideológicos interculturales que combinaban las nociones prehispánicas de legitimidad política, centradas, en el caso de Mesoamérica, en la conquista y las funciones cosmogónicas del poder, con las españolas, centradas en la exclusividad católica y la legitimidad del uso de la fuerza para imponer la "verdadera religión" a los paganos. Por ello, en Mesoamérica se interpretó la violencia de la conquista española como un nuevo tipo de violencia sacrificial que fundó una nueva era cósmica, vinculada con la religión católica y al dominio europeo.[138] Los tlaxcaltecas, aliados de los españoles desde

el primer momento de la conquista, fueron quienes más desarrollaron este discurso político intercultural y lo usaron como sustento ideológico para una campaña de defensa de su posición ante el gobierno colonial y la Corona y también como un emblema de su nueva identidad étnica de indios cristianos.[139]

En los Andes, las élites indígenas enfatizaron la importancia de las apariciones milagrosas de Santiago Matamoros y la virgen María en momentos clave de la conquista y también de su pacto político y dinástico con los jesuitas, por medio del matrimonio entre una princesa nativa y el sobrino de Ignacio de Loyola.[140] Así, definieron también su identidad como indios cristianos y justificaron su colaboración con el régimen colonial.[141] La figura del inca, mientras tanto, siguió conservando parte de su función cosmogónica, integrada y subordinada ahora de manera problemática a la cosmología cristiana.

Algunas de estas construcciones interculturales resultaron tan exitosas que fueron retomadas posteriormente por las ideologías nacionalistas modernas y han sobrevivido en las sociedades mexicana y peruana hasta la fecha.

***

En otros ámbitos, las culturas indígenas se transformaron de manera acelerada, sin que estos cambios fueran considerados particularmente significativos o peligrosos, al menos en un primer momento, por los actores involucrados.

Tal es el caso, por ejemplo, de la introducción de tecnologías europeas como las herramientas de metal o las armas de fuego, aceptadas fácilmente por las distintas sociedades indígenas debido a sus ventajas prácticas. Esta aceptación, y

la creciente dependencia de estos utensilios por parte de los pueblos indígenas, fue aprovechada por los misioneros en regiones como la Amazonía y el norte de México para atraer a sus misiones y prédicas a pueblos con formas organizacionales políticas descentralizadas que de otra manera hubieran sido muy difíciles de incorporar a las redes del intercambio y dominación colonial.142

En América del Norte, las armas de fuego fueron proporcionadas a los indígenas para que pudieran cazar con mayor eficiencia y así proveer de pieles al mercado europeo, en un intercambio que inicialmente fue muy ventajoso para ambas partes.143 Con el tiempo, y de una manera que no fue siempre clara para los agentes involucrados en estos intercambios, las nuevas tecnologías de caza modificaron la relación entre estos pueblos amerindios y sus entornos naturales y condujeron, en ciertos casos, a la rápida extinción de las especies cazadas, de manera más notable los bisontes de las praderas.144 Eventualmente, la extinción de los bisontes llevaría a la destrucción de la forma de vida de los pueblos de las praderas, provocando una crisis cultural sin precedentes.

En este caso, las transformaciones culturales y productivas terminaron por lesionar de manera definitiva la "autonomía ecológica" de estos pueblos, es decir su capacidad para reproducirse físicamente y reproducir su cultura por medio de las relaciones productivas y simbólicas con su entorno natural definidas y controladas por ellos mismos. Esta autonomía es un fundamento esencial del control cultural.145

El dramático caso de la pérdida de autonomía ecológica de

los pueblos indígenas de las praderas nos permite abordar un aspecto central de las dinámicas de transformación cultural de las sociedades amerindias: su relación con los procesos de expansión y modificación del sistema capitalista mundial.[146] En efecto, la extinción del bisonte, así como de otros animales de caza, fue posible por una demanda insaciable por pieles, entre los siglos XVII y XVIII, y después, en el XIX, por el interés de la creciente industria ganadera por erradicar a un competidor del ganado bovino europeo que se quería introducir a las praderas de América del Norte para satisfacer la creciente demanda de carne en Europa. Las mismas fuerzas impulsaron, también en el siglo XIX, la expansión del Estado argentino en las pampas sudamericanas, con el consecuente desplazamiento y exterminio de las poblaciones indígenas; lo mismo que el desplazamiento de los aborígenes australianos y las guerras contra los zulúes y otros pueblos nativos de África del Sur.[147]

En la Amazonía, más o menos al mismo tiempo, la creciente demanda por el hule o caucho relacionada con la revolución industrial provocó una oleada de colonización de los pueblos amerindios y su sometimiento a condiciones brutales de explotación, así como un grave deterioro ecológico de vastas regiones de la selva tropical.[148]

Estos son sólo episodios particularmente dramáticos de un proceso que ha durado los cinco siglos del contacto colonial: la expansión de las relaciones capitalistas por medio del despojo de elementos clave, y siempre cambiantes, de la cultura y la naturaleza de los pueblos indígenas. David Harvey ha propuesto que este despojo, lejos de ser exclusivo de la etapa inicial del desarrollo del capitalismo, la fase de

acumulación “primaria”, como había propuesto Marx, ha seguido siendo fundamental en las fases ulteriores de su desarrollo y ha involucrado ámbitos crecientes de la vida social y del entorno natural de las sociedades de toda la Tierra.149

En algunos casos estos procesos de despojo han acompañado y sustentado las teorías-programas del cambio cultural y en otras ocasiones se han contrapuesto a ellos. En los primeros siglos del periodo colonial en Mesoamérica y los Andes, la economía colonial se centró en la explotación del trabajo indígena y en la extracción de los excedentes producidos por las comunidades campesinas por medio de sus prácticas tradicionales de autosubsistencia. La demanda por el trabajo indígena provocó constantes conflictos entre los colonos y las misiones evangelizadoras, desde Paraguay hasta el norte de México. De hecho, muchos pueblos indígenas, como los guaraníes del Paraguay, aceptaron incorporarse al régimen misional precisamente para huir de las expoliaciones y las presiones de los colonos que buscaban explotar su mano de obra.150

En las colonias de América del Norte, como hemos visto, se buscó aprovechar el conocimiento ecológico de los pueblos indígenas por medio del establecimiento de una relación comercial de extracción de recursos de caza. También se les despojó de sus tierras, que fueron cultivadas directamente por los colonos, por medio de contratos comerciales y tratados internacionales.151

En ciertas regiones de la América española y portuguesa, la tierra también se convirtió en objeto de despojo y se utilizó para organizar plantaciones que la explotaban de manera

intensiva utilizando mano de obra servil o esclava, muchas veces procedente de África. La expansión de las plantaciones sobre sus territorios presionó seriamente a las comunidades indígenas y puso en entredicho su capacidad de reproducirse autónomamente.

El conflicto resultante entre las comunidades indígenas y las plantaciones y haciendas, y también entre las élites euroamericanas que vivían de la explotación del trabajo indígena y del excedente de producción de las comunidades y las nuevas élites emergentes que buscaban beneficiarse con la apropiación directa de sus tierras, habría de intensificarse en el siglo XIX cuando los países americanos fueron incorporados a las nuevas redes comerciales globales como proveedores de materias primas para la producción industrial, como algodón, hule o caucho, henequén o sisal, o de bienes para el consumo, como café, tabaco y azúcar.[152]

En el siglo XX, el ámbito del despojo se extendió a territorios ricos en recursos naturales clave, como petróleo y otros minerales, así como la capacidad para ser inundados y convertidos en presas. Más recientemente, una causa creciente de despojo ha sido el carácter excepcional y supuestamente "prístino" de ciertos territorios, convertidos en parques y reservas ecológicas. En la actualidad, la biodiversidad, así como los conocimientos "tradicionales" asociados a ella, han adquirido un gran valor, así como la información genética de las poblaciones indígenas. Por otro lado, la expansión de las redes de comercio y producción del capitalismo ha hecho inviable o mucho más difícil, la práctica de la agricultura de autosubsistencia y ha forzado a la población indígena a incorporarse de manera aun mayor a

los circuitos de venta de trabajo tanto nacionales como internacionales. Esta pérdida de autonomía ecológica ha afectado de manera profunda la capacidad de muchas sociedades indígenas para mantener el control cultural.

En suma, lo que podemos denominar la "frontera del despojo" se ha movido y expandido continuamente a lo largo de los últimos cinco siglos y ha afectado distintos ámbitos de la vida de los pueblos indígenas, sometiéndolos a presiones transformadoras de gran importancia.

***

Los diferentes ámbitos de transformación que hemos descrito no son, desde luego, los únicos que se han visto afectados por la situación colonial y por los procesos de intercambio y cambio cultural. De hecho, se puede suponer que estos ámbitos son en principio infinitos, pues cualquier elemento y práctica de las culturas indígenas se ha visto, más tarde o más temprano, afectado por estas fuerzas "externas", así como por las dinámicas internas relacionadas con ellas.

Finalmente, hay que tener en cuenta que estos distintos ámbitos se relacionan de una manera que no es lineal ni unívoca; más bien interactúan y se afectan entre sí de formas complejas y muchas veces impredecibles. Esto explica, en buena medida, por qué las teorías-programas de cambio cultural rara vez han conseguido cumplir sus objetivos, pues las transformaciones logradas en un ámbito de las sociedades indígenas no se han reflejado de la manera esperada en los otros ámbitos.

Por eso, la relación entre las transformaciones que acontecen en cada ámbito debe ser analizada en cada caso, a la luz tanto de las dinámicas de intercambio y transformación cultural de

cada sociedad indígena como de las teorías-programas de cambio cultural que inciden sobre ella. Por otro lado, deben tomarse en cuenta las dimensiones políticas de estas relaciones y su vinculación con los actores internos y externos.

LOS MECANISMOS DE TRANSFORMACIÓN

En el espacio de este ensayo sería imposible describir y analizar todos las formas que ha asumido la transformación y el intercambio cultural de los pueblos amerindios a lo largo de más de cinco siglos y los mecanismos empleados por los agentes externos e internos a estos pueblos para intercambiar, absorber o imponer elementos culturales. Estas formas han dependido tanto de las realidades culturales y sociales de los pueblos indígenas como de las de sus colonizadores y dominadores, de las tecnologías y formas de comunicación disponibles, de las capacidades productivas y de los contextos ecológicos.

Por ello, en este apartado intentaremos únicamente caracterizar algunos de los procedimientos y tácticas empleados por los agentes del cambio cultural, particularmente los de extracción amerindia. Tomaremos siempre en cuenta la manera en que estos mecanismos se insertaban en las dinámicas de transformación e intercambio de cada sociedad y cómo permitían a su vez, negociar las presiones ejercidas por los poderes coloniales y sus teorías-programas de cambio cultural. Por ello, veremos que el sentido y la función de estos mecanismos son frecuentemente

ambiguos y que deben ser analizados detenidamente caso por caso.

En primer lugar es necesario discutir las formas de imposición o coerción aplicadas por los agentes de cambio cultural vinculados con los poderes coloniales y nacionales. En efecto, cuando pensamos en las transformaciones culturales impulsadas por las teorías-programas de cambio cultural, vienen a la mente actos de violencia como las quemas de "ídolos" y libros realizadas por los misioneros católicos en Mesoamérica, las muy variadas formas de trabajo forzoso impuestas a los hombres y las mujeres amerindios, o el virtual secuestro de los niños de los pueblos amerindios de Norteamérica que eran forzados a asistir a escuelas internados a cientos de kilómetros de sus casas.

Estas formas de coerción impulsaron, sin duda, la transformación cultural de los pueblos indígenas: los obligaron a esconder sus figuras sagradas; a escribir nuevos libros que fueran aceptables para las autoridades coloniales españolas; a comprar, vestir y usar mercancías que no necesariamente necesitaban o deseaban; a asumir actitudes de desprecio hacia sus propias culturas. Toda discusión del cambio cultural en las sociedades amerindias debe tomar en cuenta las formas de violencia e imposición que acompañaron al dominio colonial y a la constitución y consolidación de los Estados-nación, y sin las cuales no se pueden explicar las dinámicas de transformación cultural que intentamos elucidar.

Sin embargo, también debemos ser conscientes de los límites de la coerción. En efecto, más allá de actos espectaculares de castigo y destrucción, los Estados coloniales no tenían ni la

tecnología ni los recursos humanos para imponer de manera sistemática y generalizada entre la población indígena los elementos culturales que les importaba promover: ni los misioneros católicos eran suficientemente numerosos para mantener una presencia constante en cada comunidad, ni las autoridades civiles podían vigilar de manera sistemática a toda la población. Por ello, hay que ver con cierto escepticismo las propias pretensiones de los agentes de cambio cultural, como evangelizadores y funcionarios gubernamentales, de haber logrado profundas transformaciones en las formas de vida de las poblaciones amerindias por medio de la coerción. En estos casos, como se ha discutido ya, hay que tener cuidado de no sobrevalorar el impacto de la cultura letrada oficial sobre las culturas indígenas.153

Por otro lado, no se puede negar el impacto simbólico que tuvieron los actos de persecución violenta de las prácticas religiosas indígenas o las quemas de libros. En uno de los casos más famosos, el auto de fe organizado por el obispo Diego de Landa en Yucatán, en 1562, resulta claro que el número de personas castigadas no fue tan elevado y que no se destruyeron más de un puñado de libros.154 Tampoco, por cierto, podemos confiar en que las prácticas idolátricas supuestamente descubiertas por los inquisidores en los interrogatorios de sus víctimas indígenas hayan sido reales, y no el producto de la fantasía de sus perseguidores.155 Sin embargo, los libros históricos escritos por los propios mayas en el periodo colonial contienen testimonios de la trascendencia que ellos mismos atribuyeron a este acto de violencia espectacular, pues marcó la imposibilidad de

practicar públicamente otra religión que no fuera la católica y también la imposición de un monopolio sobre la relación con las deidades cristianas por parte de los españoles y los sacerdotes. En los relatos históricos mayas relativos a los katunes 11 y 9 ahau, que correspondían a estos eventos, se presentaba una valoración negativa del "robo del cristianismo" por parte de los españoles, sin embargo también se construyó una visión profética que asociaba el regreso de estos periodos calendáricos en el futuro con una nueva llegada del cristianismo que, en este ocasión, estaría bajo el pleno control de los mayas.156

Sin duda, los Estados-nación, y los poderes mediáticos y corporativos asociados a ellos, cuentan con aparatos de educación e imposición, así como con tecnologías de vigilancia y coerción mucho más sofisticadas. Por ello, han tendido una creciente capacidad de forzar a los pueblos indígenas a aceptar los elementos que les han querido imponer: lengua, formas de vestir, patrones de consumo. Por ejemplo, esta coerción se ejerce cotidianamente, en las escuelas donde se devalúa a las lenguas indígenas y se imponen las lenguas oficiales.157 Los ejércitos, por otra parte, se han convertido en impulsores muy eficaces del cambio cultural e identitario entre los soldados indígenas reclutados en sus filas.158

Sin embargo, aun en estos casos, se puede cuestionar la eficacia de la coerción pura y simple para lograr modificar patrones de comportamiento y de pensamiento que están arraigados en redes sociales y culturales con una gran capacidad de resistencia y adaptación. En otras palabras, la imposición forzosa ha tenido un grande y creciente impacto,

pero salvo casos muy extremos, los pueblos indígenas han tenido la capacidad de reaccionar a él con ciertos grados de control cultural. Por ello, se debe analizar en cada situación particular el impacto de la imposición forzosa de los elementos culturales y la capacidad de respuesta de las sociedades indígenas, y de sus diversos sectores.

Por ejemplo, muchos estudiosos del cambio cultural han mostrado cómo los pueblos indígenas se "apropiaron" de elementos culturales de origen europeo, algunos de los cuales les fueron impuestos violentamente, y los convirtieron en signos clave de su identidad cultural. Un ejemplo, entre muchos, son los trajes característicos de los diferentes grupos mayences de las tierras altas de Guatemala y Chiapas, impuestos originalmente por los colonizadores como una herramienta para identificar fácilmente a la población indígena y para evitar las constantes mudanzas que servían para escapar los pagos de tributo.159 Con el tiempo, sin embargo, estos trajes se han convertido en un signo fundamental de la identidad étnica de las comunidades mayas y en símbolo de su continuidad cultural.

La apropiación no implica únicamente que los pueblos indígenas adopten el rasgo cultural impuesto por los poderes coloniales, sino que sean capaces de refuncionalizarlo y darle un sentido nuevo, relacionado con sus propias tradiciones culturales y sus identidades culturales y étnicas.

En ocasiones los rasgos que se apropian sustituyen de manera directa elementos culturales antiguos. En el caso de los santos patronos de las comunidades indígenas en la Nueva España existe una clara continuidad con las antiguas deidades tutelares de los grupos étnicos. Sin embargo,

tampoco hay que subestimar el valor de novedad de los elementos que han sido adoptados: muchas veces el hecho de que el santo fuera extranjero y parecido a los españoles era lo que le daba valor a ojos de los indígenas.

Esto quiere decir que, si bien las apropiaciones sirven para vehicular continuidades culturales, también implican cambios y rupturas. La identidad étnica corporativa y subordinada defendida por las comunidades mayas de Guatemala y Chiapas por medio de sus trajes típicos, por ejemplo, no es la misma que la que tenían estos grupos antes de la llegada de los españoles.160

En casos extremos las apropiaciones se pueden convertir en "expropiaciones" cuando el rasgo cultural adoptado por un grupo indígena se convierte en símbolo o medio para un enfrentamiento con los poderes coloniales o nacionales. Así sucedió con la cruz católica, adoptada por los mayas en el periodo colonial y que en el siglo XIX se convirtió en la bandera y en el dirigente sobrenatural de su rebelión contra el poder nacional mexicano. En este caso, los rebeldes se definían a sí mismos como *cruzoob*, los de la cruz, y se consideraban los únicos verdaderos cristianos frente a los blancos y españoles que habían traicionado su fe.161

La apropiación y la expropiación son mecanismos parecidos a lo que Taussig definió como mimesis colonial y que ejemplificó con el caso de los *nuchus*, las figurillas mágicas kunas de personajes ataviados a la manera occidental. El autor enfatiza que en estas complejas transacciones culturales las apariencias y los estereotipos étnicos cumplen un papel esencial: los amerindios se apropian de símbolos y estereotipos de la identidad occidental, sobre todo aquellos

que tienen un mayor prestigio, a la vez que otros sectores no indígenas de la población se pueden apropiar de elementos similares de los indígenas, que reciben su poder, por ejemplo, del supuesto salvajismo asociado a ellos.[162]

En los contextos coloniales, en efecto, las apariencias son siempre muy importantes, pues sirven para demarcar fronteras identitarias y étnicas; por esa misma razón, debemos siempre analizarlas con detenimiento. Esto vale particularmente en los casos en que los pueblos indígenas parecen haber optado por la "asimilación", es decir, por la adopción explícita de los valores y prácticas culturales clave impuestos por los agentes coloniales y sus teorías-programas de cambio cultural. Si bien pareciera que esta asimilación marca el fin de la identidad cultural y étnica del grupo y su subordinación o integración al proyecto colonial, frecuentemente un análisis más detenido muestra que tiene subtextos y valores diferentes.

Un ejemplo excepcional es el de los tlaxcatecas del centro de México. Hemos visto cómo a lo largo del siglo XVI sus élites construyeron un complejo y riquísimo discurso histórico que hacía suyos los elementos fundamentales de la ideología del exclusivismo cristiano español. Este discurso asimilacionista sirvió, sin embargo, para defender la continuidad de Tlaxcala como entidad política autónoma, para cimentar los privilegios de su élite gobernante, y para redefinir y consolidar la identidad étnica de los tlaxcaltecas.

Para entender esta aparente contradicción resultan útiles las propuestas de James C. Scott sobre la existencia de "trasuntos públicos" y "trasuntos ocultos" en los discursos, rituales y acciones que se producen en contextos, como los coloniales,

en que existe una gran diferencia de poder entre grupos sociales.[163] Los trasuntos públicos son aquellos actos y discursos que los grupos dominados presentan abierta y explícitamente a ojos de sus dominadores; en ellos suelen aceptar su dominación y repetir los argumentos ideológicos que la justifican, pues un disenso público podría provocar represalias inaceptables. En cambio, los trasuntos privados son contenidos implícitos de estos mismos actos y discursos, que sólo pueden ser comprendidos por los grupos dominados, así como las actitudes, los rumores, las bromas y los comentarios realizados en privado, que muestran una actitud de mucha mayor distancia frente a la ideología y el discurso de los dominadores y que pueden, incluso, conformar programas subversivos contra su dominio. Esta duplicidad es resumida elocuentemente en un dicho de los esclavos afroamericanos de los Estados Unidos:

> Got one mind for white folks to see,
> ‘nother for what I know is me,
> he don’t know, he don’t know my mind.[164]

En las historias pictográficas y alfabéticas escritas por los indígenas mesoamericanos es posible identificar estos trasuntos ocultos que transmiten mensajes vinculados con las concepciones indígenas de legitimidad y también con la simbología religiosa prehispánica.[165] En muchos otros contextos, desde el periodo colonial hasta el presente, los pueblos indígenas han ido asimilando conceptos clave del discurso político de los regímenes coloniales y nacionales y les han otorgado un sentido y una intención diferentes para defender su autonomía política y sus identidades culturales y étnicas. De esta manera, la asimilación explícita ha servido

también como una estrategia de resistencia.

Por ejemplo, a principios del siglo XX, el gobierno municipal del pueblo mixteco de Tidaá, en Oaxaca, envió al gobierno federal una carta en la que solicitaba la apertura de una escuela en su comunidad. Esta misiva se iniciaba con la siguiente declaración de fe en el poder redentor de la educación: "Vengo a pedirle en nombre de una juventud que anhela salir del letargo de la ignorancia en que se encuentra para entrar en el camino del paraíso de la civilización".166

Sin conocer más de cerca el contexto de la elaboración de este documento es difícil saber si esta expresión era sincera, y marcaba la adopción acrítica de la ideología dominante o si representaba un uso estratégico de sus términos con el fin de agradar a la autoridad correspondiente y conseguir una acción favorable a la comunidad. En todo caso, el deseo de tener una escuela implicaba una clara voluntad por parte de los tidaadeños de participar en la cultura nacional. Sin embargo, también en este caso es difícil determinar si el aprendizaje del castellano, de los valores cívicos republicanos y de los conocimientos impartidos en la escuela era considerado por los miembros de esta comunidad como una forma de asimilación o como una manera de adquirir herramientas que permitirían a los miembros de la misma defender con más eficacia su identidad cultural y étnica.167

En este ejemplo queda claro que conocer el grado de control cultural ejercido por los diversos actores dentro de la comunidad resulta clave para poder determinar el sentido de estas transformaciones culturales. Tampoco hay que olvidar que este control cultural se pudo debilitar, o fortalecer, a lo largo del tiempo, modificando consecuentemente los efectos

de la educación sobre la comunidad.

En todo caso la posible existencia de "trasuntos ocultos" hace más difícil cualquier tarea de interpretación, pues no podemos interpretar literalmente las declaraciones de los agentes indígenas, y también de los promotores de las teorías-programas de cambio cultural, sino que debemos tomar en cuenta la posibilidad de que tengan sentidos y cumplan funciones más complejas.

Otro mecanismo de transformación cultural es la "invención" o "innovación", es decir, la creación de nuevas instituciones, prácticas, creencias o costumbres que no se originan, de manera directa, en ninguna de las tradiciones culturales existentes, aunque pueden retomar y refuncionalizar elementos de ambas.

La innovación no fue, desde luego, producto únicamente de la situación colonial, pues existió en tiempos prehispánicos entre las culturas amerindias. En las tradiciones de los pueblos sin Estado, por ejemplo, la innovación en el ámbito de la cosmología y las prácticas religiosas era constante, pues dependía de la creatividad y del liderazgo carismático de los "chamanes" y otros especialistas rituales y de su capacidad para conseguir el consenso de sus seguidores. Michael F. Brown y Eduardo Fernández han mostrado cómo estas innovaciones, y las complejas negociaciones entre los chamanes y sus seguidores, han determinado también la manera en que los asháninkas de la montaña peruana han interpretado las intenciones de los agentes del poder colonial y nacional que han entrado en contacto con ellos y cómo han reaccionado frente a sus iniciativas. Como entre otros pueblos amazónicos las interpretaciones y reacciones nunca

han sido unánimes, pues como dicen los propios asháninkas, "Siempre hay quien duda".168

Como sucede con otros mecanismos de transformación cultural, la invención también puede ser engañosa, pues muchas veces se disfraza de imitación. En el caso de los *nuchus*, las figurillas kunas que tienen la forma de personajes occidentales, la copia de las formas de vestir de los extranjeros es en realidad una forma de invención cultural, pues las figuras han modificado los tipos de curación y ritual kunas en el contexto colonial. Generalmente, la capacidad de los kunas para modificar su cultura de manera continua y a la vez mantener un fuerte sentido de identidad cultural y étnica ha sorprendido repetidas veces a los antropólogos.169

LOS DESENLACES DEL CAMBIO CULTURAL

Las teorías-programas de cambio cultural definieron lo que podemos llamar "hitos" que debían señalar el éxito de sus iniciativas para la transformación de los pueblos indígenas. La conversión al catolicismo, la integración a los mercados laborales, la adopción de la lengua castellana, la práctica de la agricultura comercial, cada una de estas transformaciones fue considerada un punto de inflexión esencial que debía marcar y producir la modificación definitiva de las identidades culturales y étnicas de los pueblos indígenas de acuerdo con los planes de los poderes coloniales y nacionales.

Los hitos debían ser la culminación del proceso de transformación cultural iniciado y dirigido por cada teoría-programa de cambio cultural y como tales debían delimitar

un parteaguas en la historia de las sociedades amerindias, de acuerdo con la concepción lineal de la historia que sustentaba todas estas teorías: el tránsito del paganismo a la cristiandad, la occidentalización, la integración a la nación, la modernización.

Para los críticos de estas teorías-programas, estos hitos han marcado también una transformación irreversible, aunque ésta ha sido valorada en términos negativos: la pérdida de una lengua, el fin de la autenticidad, la destrucción de una religión, el etnocidio.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este ensayo, aun cuando tuvieron lugar en la realidad histórica, estas transformaciones supuestamente significativas e irreversibles no produjeron siempre los efectos preconizados por las teorías-programas de cambio cultural. La conversión al catolicismo no llevó a abandono definitivo de las otras prácticas religiosas, la integración a los mercados laborales no ha significado el fin de la agricultura de autosubsistencia, la adopción del castellano no ha implicado necesariamente la disolución de la identidad étnica.

Este hecho fue reconocido por el mismo Bonfil, quien condenó como una forma de etnocidio o "desindianización" el proceso de castellanización y de integración identitaria que transformó a incontables comunidades indígenas mexicanas en miembros de la nueva mayoría mestiza de la población nacional en los siglos XIX y XX. En efecto, él mismo señaló también que los pueblos que cambiaron su idioma y adoptaron la identidad mestiza conservaron buena parte de su anterior cultura indígena.[170] Sin embargo, argumentaba que al perder la capacidad de identificarse como

comunidades indígenas diferenciadas del resto de la sociedad, perdieron también en buena medida su capacidad de control cultural.

Esta postura pesimista puede ser refutada, o al menos matizada, con sólo constatar que en este periodo muchas comunidades campesinas convertidas en hispanoparlantes han sido tan capaces de defender sus tierras y su identidad corporativa como aquellas que conservaron sus lenguas indígenas. De hecho, en la gran rebelión de 1847 en Yucatán y en los movimientos liberales de Juan Álvarez y de Emiliano Zapata, ambos tipos de comunidades combatieron lado a lado, sin que les importara particularmente la diferencia identitaria entre los hispanoparlantes y los hablantes de lenguas indígenas, pues defendían la causa común de la propiedad comunitaria.171

Por ello, se puede argumentar, en contra de las propuestas de Bonfil, que el núcleo de la identidad étnica de estas comunidades no residía en considerarse "indígenas", sino en mantener la propiedad comunitaria sobre sus tierras y su identidad corporativa, centrada en el santo patrono, los cargos comunitarios y el calendario de fiestas religiosas y cívicas. Desde esta perspectiva, la castellanización no sólo se puede interpretar como un signo de la supresión de la identidad étnica de un grupo y de su pérdida de control cultural, sino también como producto de su capacidad para redefinir su lengua y su identidad en términos que le pueden resultar favorables en un contexto de agresión y de imposición de la identidad mestiza.

Una transformación tan profunda puede ser considerada un caso de "etnogénesis", es decir, de reinvención creativa de la

identidad étnica.172 La capacidad de etnogénesis es otra variable esencial para comprender los procesos de transformación e intercambio cultural como procesos abiertos y no lineales que abren continuamente nuevas posibilidades de definición de las identidades culturales y étnicas. Esto nos permite superar una perspectiva que los concibe juegos de "suma cero" en que la adopción de un elemento cultural o identitario de origen distinto significa necesariamente la pérdida de otro elemento indígena y conlleva la disolución de la identidad étnica; también nos permite ir más allá de la contraposición entre innovación y autenticidad.

Otro caso, tanto o más dramático, de etnogénesis es el de los pueblos indígenas de las praderas de Norteamérica. Como hemos visto, en la segunda mitad del siglo XIX, la extinción de los bisontes y su sometimiento militar por el ejército de Estados Unidos de América significaron la pérdida irreversible de su autonomía ecológica y la cancelación de la forma de vida que había definido su identidad cultural y étnica durante varios siglos: la caza del bisonte, la domesticación de caballos salvajes y las guerras intertribales por el control de los territorios de caza y por las manadas de caballos.173 Desde luego, no hay que olvidar qué aspectos clave de esta forma de vida "tradicional" habían sido producto de la misma colonización europea.

Como ha señalado Jonathan Lear, el fin de la cacería y de la guerra ritual marcó un rompimiento tan radical en la vida social y la identidad cultural de los pueblos de la pradera, que en palabras del jefe crow Plenty Coups (Muchos Golpes), una vez que se fueron los bisontes "ya no pasó nada más".174 El

nombre mismo del jefe indígena es un indicio de lo que se perdió: los *coups*, o golpes, eran las hazañas guerreras y de cacería que realizaban los varones crow, y de otros pueblos, para construir su identidad y ganar prestigio, y cuya remembranza era parte esencial de la memoria individual y colectiva. Con el fin de la cacería de bisontes y de la guerra se hizo imposible practicar las actividades que daban sentido e identidad a los hombres de su pueblo y que, inclusive, dejaron de acontecer los eventos que definían su historia.175

Sin embargo, los pueblos de las praderas no desaparecieron ni perdieron sus identidades étnicas como resultado de esta crisis tan profunda y tampoco adoptaron los valores económicos y políticos que los agentes del gobierno estadounidense pretendían imponerles para obligarlos a forjar una nueva identidad cultural de *farmers*. Por medio de movimientos como la Danza de los Espíritus, el culto al peyote y la Danza del Sol, fueron capaces de construir nuevas identidades culturales propias y de redefinir sus identidades étnicas.176 Estos movimientos retomaron algunos aspectos de las tradiciones religiosas anteriores al sometimiento y los combinaron con ideas y prácticas cristianas.177

Sin duda, el hecho de que estos pueblos hayan sido capaces de reinventar sus identidades culturales y étnicas tras la destrucción total de su autonomía ecológica y en un contexto de persecución sistemática de sus prácticas culturales por parte del gobierno de Estados Unidos de América es una excepcional demostración de creatividad cultural. Hay que señalar que en esta reinvención de las culturas indígenas resultó tan importante la contribución de aquellos sectores que habían optado por la colaboración con los colonizadores

como la de los tradicionalistas que habían optado por la resistencia. Por ejemplo, Wovoka, el profeta paiute de la Danza de los Espíritus era un converso al cristianismo, pero entre sus seguidores más entusiastas se contaron los grupos de sioux y de otros pueblos que habían defendido con más decisión su forma de vida tradicional.178

Desde nuestra perspectiva de análisis podemos proponer que, aun en esas circunstancias tan adversas, los pueblos de las praderas fueron capaces de conservar y ejercer un grado suficiente de control cultural como para realizar una profunda transformación de su cultura y una reinvención de sus identidades culturales y étnicas, es decir, un proceso de etnogénesis. De esta manera pudieron adaptarse a las circunstancias radicalmente diferentes en que tenían que vivir.

Existen, desde luego, ejemplos de otros pueblos indígenas que tras ser despojados de sus territorios tradicionales y perder su autonomía ecológica perdieron también su capacidad de control cultural y de etnogénesis, lo que llevó a la desaparición de su identidad cultural y étnica. La desaparición de incontables lenguas amerindias en los últimos 500 años, y de manera mucho más acentuada y dramática en los últimos 200, es un indicio de estos procesos de extinción cultural, aunque como vimos arriba la "pérdida" de la lengua no implica necesariamente el fin de la identidad étnica. En muchos casos, desgraciadamente, estos procesos de extinción fueron acompañados de campañas abiertamente genocidas por parte de los gobiernos nacionales, como en Argentina, Chile y Estados Unidos.179

Sin embargo, como lo muestra la supervivencia de centenares

de pueblos indígenas en toda América, este trágico desenlace no es inevitable ni históricamente necesario.

***

En la primera parte de este ensayo presentó una visión crítica de la manera en que las diferentes teorías-programas de cambio cultural han buscado explicar y dirigir la transformación cultural, e identitaria, de las sociedades amerindias bajo dominio colonial y nacional. También mostró cómo estas teorías-programas han servido como instrumentos de poder; igualmente, las visiones críticas a estos procesos han partido de posiciones políticas de defensa de la autenticidad y la identidad indígenas.

Las alternativas para intentar comprender estos complejos fenómenos que he propuesto en la segunda parte del ensayo no pretenden, sin embargo, asumir una posición neutra o desapegada frente a los procesos históricos que buscan elucidar. Como han propuesto Carolyn Dean y Dana Leibsohn, el acto mismo de intentar comprender y valorar los procesos de cambio cultural o de "hibridación", como ellas lo llaman, forma parte inevitablemente de estos mismos procesos. En otras palabras, la "hibridez" —o nosotros diríamos, el cambio cultural— es producida también por los estudiosos que los buscan y los encuentran en las manifestaciones culturales que analizan, muchas de las cuales eran percibidas de maneras diferentes por sus autores, que no siempre han estado tan preocupados por demarcar fronteras culturales como los estudiosos. Por ello el acto de calificar una obra artística o cualquier otra creación cultural como nativa, como europea o como híbrida no puede ser nunca neutral, si no se hace parte de las disputas por la identidad y

la autenticidad que han existido en los últimos 500 años.[180]

Como ya he sugerido, la perspectiva que propongo se fundamenta en el rechazo explícito de dos posturas históricas, políticas y éticas que han animado muchos estudios sobre el tema y que parecen contrapuestas, pero en los hechos resultan complementarias.

La primera es la idea que sostiene que la subordinación, la transformación y la asimilación de los pueblos indígenas y sus culturas obedecieron a una necesidad histórica de índole universal, ya sea la providencia divina, el progreso humano, la evolución social o la construcción de las naciones. Como hemos visto, este tipo de visiones ha sustentado las diversas teorías-programas de cambio cultural y han servido para justificar ideológicamente sus prácticas de dominio y agresión contra los pueblos indígenas. Por otro lado, ha demostrado ser incompetente para explicar la capacidad de supervivencia de estos mismos pueblos frente a fuerzas supuestamente avasalladoras e inescapables y de comprender la forma compleja en que han redefinido y reinventado sus identidades culturales y étnicas.

La segunda idea define las culturas indígenas única o esencialmente en función de su pasado prehispánico, que define como el único "auténticamente indígena", y por lo tanto devalúan las transformaciones, apropiaciones y adaptaciones que los pueblos indígenas han realizado en los últimos quinientos años, sobre todo cuando implicaron la apropiación de elementos culturales de origen europeo. Si bien esta postura pretende ser favorable a los pueblos indígenas y su "resistencia" frente al colonialismo, termina por devaluar la creatividad y la capacidad de adaptación que

han sido clave para su supervivencia.

Ambas posturas coinciden en privar a los pueblos indígenas de su agencia histórica y en negar la importancia del control cultural que han podido ejercer, de manera acotada y conflictiva, sin duda, pero con sorprendente efectividad, frente a los poderes coloniales y nacionales. Por otro lado, ambas se sustentan en visiones esencialistas de las culturas occidentales e indígenas.

La visión que he propuesto a lo largo de este ensayo apuesta de manera fundamental a reconocer, valorar e intentar comprender las distintas formas que ha tomado la agencia histórica de los pueblos indígenas y su capacidad de invención, renovación y redefinición cultural y étnica; así como la manera activa y creativa en que han sido capaces de apropiarse de los elementos culturales que les han sido impuestos por los poderes coloniales a través de las sucesivas teorías-programas de cambio cultural.

Desde este punto de vista, determinar si un elemento cultural es de origen occidental o indígena no tiene ningún significado si no se comprende la manera en que ha funcionado y los sentidos identitarios que ha tenido en los contextos culturales e históricos siempre cambiantes en que ha operado. Esta visión del cambio cultural no pretende categorizar las realidades culturales con etiquetas como "indígena", "híbrido" u "occidentalizado", sino explorar las intrincadas redes que han integrado y enfrentado a indígenas, europeos y africanos y comprender las dinámicas de imposición, intercambio y aprendizaje que los han unido; tampoco busca demarcar fronteras ni definir identidades, sino comprender la manera en que éstas han sido construidas

históricamente.

Se trata, en suma, de conocer y reconocer las formas complejas en que los pueblos indígenas han sido y continúan siendo pueblos vivos, cambiantes y vitales, con culturas dinámicas y creativas, capaces de transformarse y reinventarse y a la vez de defender aquello que consideran más valioso. Se trata de comprender las fuerzas y valores, los mecanismos que han permitido esta hazaña de supervivencia y adaptación cultural que se inició hace más de 500 años y que, esperamos, no terminará en el futuro.

ESTADOS-NACIÓN Y GRUPOS ÉTNICOS EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE, UNA HISTORIA COMPARTIDA

La pluralidad étnica y cultural es una realidad reconocida de todas las naciones americanas. No hay un solo país de nuestro continente en el que no existan grupos sociales que se diferencien de otros por su origen geográfico, su color de piel, su cultura, su lengua, su religión o su identidad étnica. En cada sociedad se distingue a grupos y sectores por ser indios, negros o blancos, y también mulatos y mestizos; se les clasifica como nativos o inmigrantes; se distingue entre católicos, protestantes, judíos, hindús y musulmanes, o también entre hablantes de español, inglés, francés o alguna lengua indígena o creole. Estas categorías son una parte esencial de la vida política y económica de cada nación, pues muchas veces determinan el acceso a derechos básicos y a oportunidades económicas, así como la participación en la vida pública. Igualmente forman parte de la convivencia cotidiana, en la que las distinciones entre los diferentes grupos de la población guían decisiones tan íntimas como la elección de amigos y de parejas y tan públicos como la visibilidad en los medios de comunicación y la participación en los procesos políticos. Ideológicamente las diferencias, reales y supuestas entre los grupos, justifican los privilegios de unos y cimentan la discriminación y la exclusión de otros. Socialmente, los lugares de residencia y reunión de los

diferentes grupos construyen una compleja geografía de la diversidad en las ciudades, que se dividen en barrios y sectores con claras identidades culturales o étnicas, y en el campo, donde los territorios tradicionales de grupos indígenas frecuentemente son objetos de acaloradas disputas. A nivel ideológico, las fronteras que se establecen entre los diferentes grupos culturales, étnicos o lingüísticos son esenciales para definir cuál es la identidad nacional dominante o mayoritaria y cuáles son las identidades consideradas marginales, minoritarias o incluso extranjeras.

Esta pluralidad tan visible en el presente no es ninguna novedad histórica. Desde su formación misma las naciones americanas han hecho de las formas de convivencia, discriminación y segregación entre los grupos humanos considerados diferentes un tema central de su vida política. El debate sobre qué grupos tenían y tienen derecho a ser considerados parte de la comunidad nacional se inició con las independencias y continúa el día de hoy, asumiendo diferentes formas, desde la definición de qué grupos tenían, o no, el derecho a la ciudadanía hasta los actuales debates sobre la autonomía o la doble nacionalidad.

A lo largo del tiempo, las diferencias entre los grupos se han manifestado de manera diferente en el terreno económico, comenzando con la esclavitud de los afroamericanos que se mantuvo la mayor parte del siglo XIX en Estados Unidos y Brasil, y el trabajo forzoso de los amerindios que se impuso en Guatemala, Perú, Bolivia y Ecuador hasta la segunda mitad del siglo XX; más recientemente se ha manifestado en la explotación del trabajo de los inmigrantes ilegales en muchos países del continente.

Por otro lado, la movilización, pacífica y violenta, de los grupos considerados diferentes ha sido un factor importante de la vida política y social y ha impulsado cambios profundos en las naciones americanas. En los casos más extremos ha provocado guerras civiles como las que asolaron a Estados Unidos en el siglo XIX y a Perú y Guatemala en el XX, o han justificado campañas militares genocidas como las que se llevaron a cabo en Estados Unidos, Argentina y Chile en el XIX y en Guatemala en la segunda mitad del XX. En este sentido, Riekenberg plantea un contraste clave entre la historia de los Estados-nación europeos y los americanos: mientras los primeros redujeron a lo largo del siglo XIX y XX los conflictos internos entre su población y tendieron a escalar los conflictos externos con otras naciones, los segundos han reducido los conflictos internacionales y a cambio han vivido una intensificación de los conflictos étnicos internos.181

Igualmente, los grupos humanos definidos como diferentes han sido objeto de investigación y discusión por parte de médicos y educadores, sacerdotes y científicos sociales, intelectuales y artistas. Las obras de estos autores han pretendido demostrar la inferioridad irrevocable de estos grupos y han llegado a proponer el exterminio de los mismos o su expulsión del territorio nacional, como en el caso de las propuestas de Sarmiento en Argentina en el siglo XIX. En otros casos, como el de Euclides de Cunha en Brasil y de Manuel Gamio en México se han discutido las ventajas de la miscegenación y la integración racial de los grupos diferentes para crear una raza mestiza nacional. Otros autores han propuesto grandes cruzadas redentoras y educadoras que han

buscado para integrar a la nación a los grupos considerados diferentes, es decir hacer desaparecer sus diferencias culturales e identitarias con el grupo que era definido como mayoritario o dominante, como fueron las políticas indigenistas en México y en Brasil en el siglo XX. En las últimas décadas, en contraste, la existencia de diferencias étnicas y culturales en las naciones americanas ha sido reconocida y consagrada en la mayoría de las constituciones y estas diferencias han sido promovidas para fomentar el turismo y el consumo en el marco de la globalización económica.

Por todas estas razones no resulta exagerado proponer que las maneras de distinguir a los diferentes grupos humanos y las relaciones que se han establecido entre ellos han sido un tema central de la vida política, económica y social de los países americanos en sus dos siglos de existencia. Esto se debe a que las relaciones entre los diferentes grupos son también políticas, pues tienen que ver con el ejercicio del poder y las formas de organización y movilización de los actores políticos; económicas, pues se relacionan directamente con las formas de producción y de trabajo; sociales, pues afectan la educación, la salud y la justicia; culturales, pues tienen que ver con prácticas como las formas de vestir, las dietas, el consumo de bebidas alcohólicas, las costumbres y muchas otras cosas.

Por ello, contar la historia de estas relaciones es una manera de volver a narrar de una manera diferente y sugestiva la historia de los países de América.

GRUPOS ÉTNICOS Y NACIONES

Hasta el momento he sido deliberadamente ambiguo al definir los grupos humanos diferentes que conviven en las sociedades americanas para evitar adoptar una caracterización previa de los mismos. Uno de los propósitos centrales de este ensayo es, precisamente, analizar, comparar y cuestionar las maneras en que se ha definido a los grupos humanos diferentes en las sociedades americanas, y mostrar que estas definiciones no son el reflejo de una realidad biológica, racial o cultural de validez universal sino el producto de las circunstancias históricas y sociales de cada sociedad.

Por ejemplo, en Estados Unidos o en Canadá se privilegia la dimensión "racial" en la definición de quiénes son "blancos", "negros" o afroamericanos y también "native Americans" o indígenas. La identidad racial de una persona es una parte esencial de su identidad social y legal y se determina en función de su linaje, que ha sido registrado de manera sistemática a lo largo de generaciones; la existencia de un antepasado "negro" o "indio" determina la pertenencia "racial" de una persona a esos grupos independientemente de que sus rasgos fenotípicos o su cultura no correspondan a los rasgos que estereotípicamente se atribuyen a ellos. Este principio de clasificación, la llamada "regla de una sola gota", ha servido para establecer barreras infranqueables entre los diferentes grupos y para evitar el surgimiento de grupos "mestizos". Estas diferencias se conceptualizan como reflejo directo de divergencias biológicas e históricas entre las diferentes "razas", concebidas como grupos cualitativamente

diferentes.

En las tradiciones hispánicas y portuguesas, el principio de linaje ha desempeñado un papel igualmente importante, pero muy distinto. Desde tiempos coloniales el reconocimiento oficial de la pertenencia de un individuo a un linaje europeo ha primado sobre sus otros linajes de origen diferente, de modo que los hijos reconocidos de padres españoles o portugueses con mujeres indígenas o africanas fueron aceptados en los grupos euroamericanos. A la fecha en México, Brasil o Perú, la pertenencia a un grupo considerado "criollo", "indígena" o "negro" se establece en función de criterios como el lugar de residencia y la participación en la vida social de una comunidad, el lenguaje que se habla, la forma de vestir y la propia autodefinición, y no tanto de una noción absoluta de raza o de linaje. Por ello, no es extraño que un individuo pueda definirse en un contexto particular como "indio" y en otro como "mestizo".

El objetivo de esta comparación no es proponer que las formas anglosajonas de definición de las diferencias son más rígidas o discriminatorias que las que imperan en los países iberoamericanos, como han argumentado algunos estudiosos,[182] sino más bien mostrar cómo en sociedades y contextos diferentes se han combinado de manera distinta los elementos genealógicos, biológicos, lingüísticos y culturales para definir las fronteras entre los distintos grupos humanos.

Las categorías con que se clasifica y distingue a los grupos humanos diferentes en cada sociedad constituyen un conglomerado complejo de elementos dispares y heterogéneos. Estas "constelaciones étnicas" son particulares de cada contexto histórico y social. En algunos casos una

dimensión supuestamente biológica recibe particular énfasis, aunque siempre es interpretada y resignificada social y culturalmente; en otros contextos, priman los factores culturales o geográficos; en otros más se da una mayor importancia a la autoadscripción.

Las constelaciones étnicas son siempre construcciones históricas elaboradas en el seno de una sociedad en un momento particular y también se modifican históricamente, de acuerdo con la dinámica de cada sociedad así como en función de las tendencias de los sistemas coloniales, nacionales y mundiales más amplios a los que pertenecen todas. Por ejemplo, el peso de los referentes supuestamente biológicos en las constelaciones étnicas aumentó radicalmente con el éxito y la difusión del pensamiento científico racialista de fines del siglo XIX, pero perdió fuerza, al menos discursivamente, con el auge del culturalismo en la segunda mitad del XX, sólo para revivir en las últimas dos décadas gracias al desarrollo de la biología genética que parece proporcionar un referente biológico incontrovertible a las clasificaciones sociales e históricas que el multiculturalismo ha reificado a nivel político y cultural.[183]

Por ello, para comprender los criterios que definen y diferencian los grupos humanos en las sociedades americanas no hay que buscar sus referentes naturales u "objetivos", por más que estos referentes los legitimen a ojos de quienes los aplican, sino precisamente intentar desmenuzar la constelación de rasgos biológicos y culturales que las conforman y comprender la manera en que éstos interactúan y se dan sentido unos a los otros en los contextos históricos en que fueron definidos.

También es necesario hacer ciertas precisiones terminológicas, para evitar las ambigüedades y sobreentendidos que muchas veces dificultan la discusión sobre las identidades colectivas.184

En primer lugar, es necesario aclarar que las categorías y clasificaciones raciales no deben usarse para explicar los procesos históricos de diferenciación y las relaciones entre los grupos. Más bien ellas mismas deben ser un objeto de análisis, para comprender la manera en que fueron definidas y aplicadas en contextos particulares. Como tal, la raza debe ser entendida como una categoría social que sirve para establecer diferencias sociales, culturales y étnicas entre los grupos humanos y para establecer relaciones de dominación entre ellos.185

Igualmente, es necesario establecer una distinción clara entre cultura e identidad. Como se discute con mucho más extensión en el otro ensayo incluido en este volumen relativo al cambio cultural, la cultura puede ser definida como la red de prácticas, herramientas, instituciones, símbolos y creencias que utiliza un grupo para relacionarse con su entorno natural, con sus propios miembros y con los otros grupos humanos con los que interactúa. Esta red está compuesta por elementos de orígenes muy diversos, tanto en el tiempo —pues los hay muy antiguos y que cambian a ritmo muy lento— como otros mucho más recientes y que se modifican con gran velocidad, como en el espacio, pues los hay que son originarios del propio grupo y los hay que han sido tomados de otros grupos, vecinos y a veces muy distantes.

La identidad cultural, en cambio, son los símbolos y prácticas

selectos que emplea un grupo humano para distinguirse de otros y para definir una frontera con esos otros. Para entender cómo funcionan las identidades culturales es necesario tomar en cuenta tres características esenciales: su carácter relacional, su carácter metacultural y su carácter plural.

La primera significa que las identidades nunca son construcciones aisladas o únicas, pues siempre se definen en función de otro grupo frente al cual hay que distinguirse y siempre se construyen en una relación de contraste. Por ello, las fronteras identitarias son esenciales para la comprensión de las identidades culturales, pues éstas se definen en función de ellas.186 En el contexto americano, por ejemplo, las identidades indígenas, afroamericanas y euroamericanas se han construido, desde afuera y desde adentro, en contraste con las de los otros grupos, de modo que ninguna existe independientemente de las demás.

La segunda se refiere al hecho de que para construir una identidad los grupos utilizan elementos particulares de su red cultural que son dotados de un nuevo sentido, el identitario. La dieta, la lengua o la forma de vestir pueden ser utilizadas en diferentes contextos para distinguir a los miembros de un grupo, pero eso no significa que la distinción resida en esos elementos culturales, sino en el uso que se hace de ellos para definir una frontera identitaria. En este sentido, llama la atención que mientras la lengua se ha convertido en un marcador esencial para definir la cultura de los grupos amerindios, particularmente en el seno de Estados-nación que aspiran a unificar lingüísticamente a sus poblaciones, no ha cumplido ese papel en la definición de la identidad de los

grupos afroamericanos. Por otro lado, en el contexto del higienismo de fines del siglo XIX, el consumo de ciertas bebidas alcohólicas tradicionales como la chicha en Colombia y el pulque en México se convirtió en un símbolo de atraso, asociado a las culturas indígenas de ambos países y en objeto de proscripción en el primer caso, pues fue considerado contrario a la salud de la población; en el caso mexicano, el gobierno fomentó el consumo de cerveza, asociado a las características culturales positivas de los pueblos europeos.

La identidad, por lo tanto, no es un mero reflejo de la cultura, sino que es producto de una operación social que le da nuevos sentidos a los elementos que constituyen la cultura. Igualmente, los rasgos culturales no son en sí mismos portadores de definiciones identitarias: si bien en muchos casos el lenguaje o la religión han servido para definir identidades culturales, esto no significa que siempre sea así y que la identidad resida en la lengua o la religión. De hecho, cualquier elemento cultural puede emplearse en un contexto determinado para establecer una frontera identitaria. Esto quiere decir también que el origen de un elemento cultural no predispone para su uso identitario; el hecho de que un elemento sea de origen externo a un grupo, como puede ser la figura de un santo patrono cristiano para las comunidades indígenas guatemaltecas o mexicanas, no significa que no pueda ser usado por éste para definir sus identidad cultural ni le resta "autenticidad" a esta identidad.

Finalmente, las identidades culturales son plurales porque los miembros de un grupo suelen tener y combinar varias identidades, que pueden depender de sus actividades productivas, su filiación religiosa, su situación

socioeconómica, su género, su situación familiar, su edad, sus aficiones personales, y muchos otros factores. Estas identidades culturales pueden traslaparse, coincidir, divergir, e incluso contraponerse, pues en la mayoría de los casos no son excluyentes. Las hay que son muy amplias y abarcan a miembros de grupos humanos muy diferentes y también las hay que son muy restringidas, a una localidad particular, por ejemplo.

En este sentido, las religiones cristianas, y más particularmente el culto a figuras sagradas como la virgen de Guadalupe en México, o el señor de Esquipulas en América Central, ha servido para crear identidades culturales que incluyen a grupos indígenas, mestizos y criollos que se diferencian en muchos otros aspectos y que les permiten comunicarse y compartir espacios rituales, sociales y económicos por encima de sus reconocidas diferencias.187 En otros contextos, sin embargo, la distinción entre seguidores de la religión católica, o de sus variantes tradicionales en las comunidades indígenas, y los que se han convertido a alguna religión protestante ha marcado profundas diferencias en el seno de sociedades locales.

Por la misma razón, las identidades culturales pueden cambiar con relativa facilidad, aunque también las hay que alcanzan un grado muy alto de estabilidad, sobre todo cuando se vinculan con prácticas duraderas como las relaciones con el medio ambiente y con el territorio por medio de la producción y los complejos rituales asociados a ella.

En el caso de las comunidades indígenas campesinas de Mesoamérica y los Andes, los ámbitos culturales y sociales asociados a la agricultura del maíz, la papa y otros cultígenos,

han mantenido una gran estabilidad a lo largo de miles de años, incluidos los posteriores al contacto español, y se han convertido en un elemento clave de la definición de la identidad cultural y étnica de las comunidades amerindias, y de muchas mestizas. Así, por ejemplo, los mayas de Yucatán se llaman a sí mismos "milperos", vinculando su identidad étnica con su actividad productiva.188

Por su parte, las identidades étnicas pueden ser consideradas un tipo específico de identidad que es más rígido y más excluyente, pues son trasladadas al terreno de lo político, donde sirven para marcar los límites de comunidades políticas relativamente autónomas, o que aspiran a un cierto grado de autonomía. Por ello, pueden ser consideradas como un tipo de metaidentidad, pues así como las identidades son metaculturales pues retoman una elemento de la cultura del grupo y le dan un sentido identitario, las identidades étnicas utilizan una frontera identitaria cultural para definir quiénes deben constituir, o aspirar a constituir, algún tipo de comunidad política. Esta distinción resulta particularmente clara en el caso de los grupos euroamericanos en la América española que a lo largo del siglo XIX convirtieron su identidad cultural como americanos de cultura europea, con sus variantes locales, en diferentes identidades étnicas nacionales en cada país recientemente independizado.189

Esta definición tan general de identidad étnica abarca grupos de tamaño y poder muy diferentes: desde las comunidades indígenas campesinas que centran su identidad étnica en la defensa de su territorio hasta los estados nacionales cuyos poderosos aparatos burocráticos han inventado identidades étnicas nacionales para unificar a su población. Pese a sus

diferencias en escala y poder, desde un punto de vista teórico las identidades étnicas construidas por estas comunidades políticas comparten elementos esenciales.[190]

Entre estos rasgos compartidos se cuenta el hecho de que, al igual que las identidades culturales, las étnicas pueden utilizar los más diferentes elementos de la cultura de sus miembros para definir sus fronteras, como son el idioma, la religión, la dieta o las formas de vestir, pero que no están determinadas por estos rasgos. El catolicismo fue un rasgo determinante de las identidades nacionales iberoamericanas, por ejemplo, lo que marca una clara continuidad con los imperios ibéricos; en contraste, los idiomas español y portugués, que no tenían un papel identitario unificador en el contexto colonial (pues estaban restringidos a los grupos euroamericanos) adquirieron un peso simbólico nacional y unificador clave a lo largo del siglo XIX, para "integrar" o excluir a los grupos que hablaban una lengua diferente, fueran amerindios o inmigrantes.

Otro punto en común es el hecho de que, pese a que tienden a ser más excluyentes y rígidas que las identidades culturales, las identidades étnicas no son tampoco unívocas ni enteramente coherentes, pues los miembros de un grupo étnico pueden tener profundas diferencias en sus identidades culturales (religiosas, de género, de clase) con otros miembros del mismo, así como compartir identidades culturales con miembros de grupos étnicos diferentes.

Igualmente los individuos y los grupos pueden pertenecer a diferentes grupos étnicos de diferentes escalas, de lo comunitario y local a lo regional y nacional, como lo hacen la mayoría de los grupos definidos como diferentes en las

sociedades americanas. De hecho uno de los conflictos más frecuentes en la historia de los países americanos se ha centrado en esta pertenencia a diversas comunidades étnicas que ha sido considerada desde el Estado como contraria a la auténtica ciudadanía y a la pertenencia a la comunidad nacional, considerada como exclusiva y excluyente.

Existe, sin embargo, una dimensión de las identidades étnicas que tiene un peso particular en casi todos los casos: la relación con un territorio y con su entorno ecológico. Esta relación va más allá de la propiedad de la "tierra", comprendida como un espacio meramente destinado a una actividad productiva o como una propiedad enajenable, pues abarca relaciones mucho más amplias con lo que nosotros llamamos "naturaleza". Las sociedades humanas forman parte de lo que David Harvey ha llamado "redes de vida" que las unen e integran con los otros seres vivos, y también con lo que solemos llamar "recursos naturales", en relaciones de mutua dependencia y de mutua determinación.191 Estas relaciones pueden ser de índole productiva, simbólica, ritual, identitaria e incluso política, pues las comunidades humanas históricamente constituidas pueden incluir en su seno a todo tipo de seres naturales y sobrenaturales.192 Por ello, las identidades étnicas suelen anclarse en estas redes de vida, aun en los casos de las comunidades diaspóricas en que la emigración forzosa o voluntaria ha provocado un alejamiento de la misma, pues entonces se suele reconstruir de manera simbólica y muchas veces idealizada.193

En este sentido la relación de los Estados-nación americanos con sus territorios ha sido el producto de complejos procesos de apropiación política y militar a expensas de los territorios

de los pueblos amerindios, de estudio científico y utilización simbólica, así como de cambiantes formas de explotación económica que han sido determinadas por los cambios tecnológicos e industriales asociados al desarrollo del capitalismo global.

En esta construcción de los territorios nacionales ha desempeñado un papel fundamental la definición misma de lo que es natural: al separar naturaleza de cultura y no reconocer la íntima imbricación entre los diferentes grupos humanos y las redes de la vida de la que forman parte y que han construido, los Estados-nación han convertido lo "natural" en un territorio artificialmente deshumanizado y por lo tanto abierto a la apropiación y al despojo. La llamada "conquista del oeste" en Estados Unidos, la "guerra del desierto" en Argentina y las épicas brasileñas de exploración de la "selva virgen" son construcciones ideológicas que enmascaran precisamente el hecho de que esos ámbitos supuestamente naturales y vacíos estaban habitados y habían sido modificados por la acción centenaria de los grupos amerindios.

En los últimos doscientos años, la definición científica de lo que es "naturaleza" se ha extendido constantemente desde la tierra y el territorio hasta la biodiversidad y la genética, lo que ha producido oleadas sucesivas de apropiación violenta del patrimonio territorial, agrícola y ecológico e inclusive personal de los grupos amerindios y afroamericanos en los últimos años.

Algunos estudios sobre las identidades étnicas han enfatizado su carácter estratégico, es decir el hecho de que generalmente son generadas por grupos de élite que buscan cimentar su

posición de privilegio en el seno de su comunidad política y a la vez negociar mayores márgenes de autonomía con los poderes externos a esta comunidad.194 Esto significa que estas identidades siempre responden a circunstancias políticas específicas y se modifican cuando estas circunstancias cambian. En el caso de las identidades nacionales, las élites que dominan los Estados-nación las han utilizado para construir una hegemonía que cimiente su dominio dentro de la sociedad nacional y que les permita defenderse frente a poderes externos.195

Para comprender el dinamismo de las identidades étnicas resulta muy útil el concepto de etnogénesis, o creación de la identidad, que se refiere a la capacidad que tienen los grupos humanos para redefinir, e inventar, sus identidades étnicas para adaptarlas a las cambiantes circunstancias políticas y sociales en que se desenvuelven.196 Como veremos, los grupos indígenas, afroamericanos y los inmigrantes europeos y asiáticos han construido, modificado y reinventado continuamente sus identidades étnicas a lo largo de los últimos doscientos años, por lo que la etnogénesis es un aspecto esencial de la historia de las relaciones interétnicas en América.

Sin embargo, es necesario hacer una aclaración sobre el carácter creativo de los procesos de etnogénesis. A partir de las reflexiones de autores como Anderson197 y Hobsbawm,198 se ha puesto en boga enfatizar el carácter inventado de las identidades nacionales y étnicas, mostrando cómo utilizan elementos culturales de origen reciente, o "extranjero", y cuestionando a partir de ello su "autenticidad".199 Sin embargo, hay que tomar en cuenta que

estas creaciones no son simples y arbitrarias invenciones sino que parten de las realidades culturales de los grupos humanos que las realizan y que las aceptan, además de que adquieren su sentido y su función en el contexto histórico específico en que son realizadas.200 Las identidades étnicas y las identidades nacionales se construyen a partir de un diálogo complejo y dinámico entre la tradición y las realidades actuales, entre las construcciones narrativas del pasado y las expectativas y planes de acción a futuro, y por lo tanto están firmemente ancladas en el tiempo a la vez que se modifican para responder a los cambios y nuevas realidades.201

Todas estas similitudes permiten afirmar que las identidades nacionales son una variante particular de las identidades étnicas. Al afirmar esto difiero de la muy conocida e influyente propuesta de Benedict Anderson que distingue de manera radical entre las identidades nacionales, que se basan en la invención de "comunidades imaginadas" a gran escala por medio de tecnologías de comunicación como la prensa escrita y los aparatos ideológicos de los Estados modernos, y las identidades étnicas previas que se basaban en comunidades reales de escala menor.202 Los procesos de construcción de las identidades nacionales modernas son una forma de etnogénesis, que se distingue de las que realizan otros grupos étnicos por su escala y por las complejas herramientas tecnológicas y el aparato institucional que las apoyan, pero no por sus características fundamentales. Por otro lado es un hecho que las identidades étnicas nacionales han retomado y refuncionalizado elementos culturales de los grupos étnicos previamente existentes que se han integrado a

las naciones, de modo que existen continuidades claras entre éstos y las nuevas comunidades nacionales.

Una distinción que es necesario hacer en el ámbito de las identidades étnicas es la que existe entre las que son construidas al interior de un grupo humano como parte de un proyecto de constitución política del mismo, y las categorías étnicas que son impuestas por un poder externo para establecer una relación de dominación sobre este grupo humano.203 Este es el caso de la categoría de "indio", inventada por los españoles en el siglo XVI para englobar a toda la población nativa del continente americano y para imponerle un régimen específico de dominación política y explotación económica.204 Esta categoría étnica unificó y homogeneizó las diferentes colectividades que fueron incluidas en ellas, y es radicalmente diferente de la amplísima constelación de identidades étnicas construidas por estos grupos amerindios y que han servido, en muchas ocasiones, para resistir a la dominación colonial, proceso en el cual, por cierto, se han apropiado de algunos elementos de la definición española de la categoría de indígena.205 Los movimientos indígenas contemporáneos han hecho suya la categoría indio para construir una nueva etnicidad más abarcadora que permita unificar a los diferentes pueblos indígenas, muchos de ellos divididos por añejas rivalidades interétnicas. Un proceso semejante se ha dado con la categoría étnica "negro", vinculada originalmente con el esclavismo y transformada actualmente en bandera de muchos movimientos afroamericanos.

Como se puede ver, la interacción es compleja: las categorías étnicas son definidas por un poder imperial o nacional e

impuestas a los diferentes grupos de la población y a la vez estos grupos redefinen sus identidades étnicas en respuesta a esta imposición.

En la historia de América no se pueden comprender las identidades étnicas de ningún grupo como construcciones aisladas, sino sólo en su interrelación con las categorías étnicas construidas desde los Estados imperiales y nacionales y con los sistemas de dominación impuestos desde ellos. De la misma manera, no se puede comprender la construcción de las identidades nacionales si no se toma en cuenta la manera en que se han relacionado con las identidades étnicas de los grupos heterogéneos que existen en su seno y han buscado suprimirlas, expulsarlas o integrarlas a su identidad supuestamente más abarcadora.

Por ello, el análisis que vamos a realizar se centrará en la historia de las relaciones interétnicas, con sus vertientes políticas, sociales, económicas, culturales e identitarias, y la manera en que éstas han llevado a sucesivas redefiniciones de las identidades nacionales y étnicas en los diferentes países americanos.

UNA HISTORIA COMPARTIDA

El propósito de este ensayo es presentar un panorama general de la dinámica y la evolución de las relaciones interétnicas en los Estados-nación americanos. Este intento de hacer una historia a nivel continental se hace posible por el hecho de que existe un gran número de coincidencias y convergencias entre las trayectorias históricas de cada país,

pero también en la existencia de considerables divergencias entre ellas, que resultan más comprensibles y significativas a la luz de la comparación.

Originalmente, este proyecto se definió como una historia comparativa, asumiendo que buscaba los elementos comunes, y divergentes, entre los procesos históricos distintos y separados que habían tenido lugar en el seno de cada Estado-nación. Seguía, en este sentido, la tendencia muy difundida en nuestra disciplina de considerar las historias de cada nación como realidades autónomas, sujetos y objetos singulares del devenir histórico que deben ser estudiados por sus propias tradiciones historiográficas.

Sin embargo, a lo largo de la investigación me di cuenta de que era más adecuado definir esta mirada continental como una historia "compartida", pues me resultó claro que los procesos de construcción de los Estados-nación americanos, las historias nacionales forman parte integral, y muchas veces subordinada, de procesos más amplios que abarcan todo el continente y, de hecho, la mayor parte del globo.[206] En suma, desde esta perspectiva de historia compartida, la construcción de los Estados-nación americanos, y de las relaciones interétnicas en su seno, debe ser vista como una sola historia global, y no como la suma de procesos históricos independientes.

En este sentido, la autonomía y la particularidad de las historias nacionales debe ser vista, en buena medida, como una construcción ideológica de las historiografías nacionalistas, parte ellas mismas de los procesos de construcción nacional; paradójicamente, la insistencia en la autarquía de cada historia nacional es un rasgo compartido

por todas ellas y en cada caso se basa en premisas similares: la necesidad de romper con el pasado colonial y la subordinación a una metrópoli europea; la invención de una identidad nacional propia y luego la insistencia en su excepcionalidad; la exaltación del Estado nacional como el agente encargado de obtener y mantener la independencia nacional.

Uno de los propósitos de esta historia compartida de las relaciones entre los diferentes grupos humanos en el seno de los Estados americanos es ir más allá de las construcciones ideológicas nacionalistas que suelen sustentar versiones idealizadas de esta convivencia, como la idea del "melting-pot" en Estados Unidos, la "europeidad" en Argentina y el mestizaje en México y Brasil.

Frente a esta visión nacionalista, la historia compartida parte de la premisa de que todos los países de nuestro continente han pertenecido desde antes de su surgimiento histórico a un sistema común, centrado en el mundo Atlántico y en las potencias que lo dominaban política y militarmente y organizado de acuerdo con las reglas cambiantes de la producción y el intercambio capitalista.207

En este sentido, todos se constituyeron a partir de la desintegración de la primera generación de imperios coloniales europeos, a fines del siglo XVIII y principios del XIX,208 y se organizaron dentro del marco de las nuevas ideas liberales que también provocaron al mismo tiempo la reorganización de los Estados-nación europeos. A lo largo del siglo XIX, las naciones americanas se desarrollaron en el marco de la constitución y consolidación de la segunda generación del colonialismo europeo que impuso en muchos

de ellos condiciones de subordinación que no eran muy diferentes a las que existían en las colonias africanas y asiáticas, favoreciendo la extracción de recursos para exportación, el uso de formas de trabajo forzoso y dificultando la acumulación local de capital.209 Igualmente, todas las naciones americanas se han tenido que adaptar a las cambiantes dinámicas del sistema capitalista resultado de la industrialización, el desarrollo de los medios de transporte, el aumento del intercambio comercial y de los flujos financieros, y los crecientes flujos migratorios intercontinentales. Este proceso que hoy conocemos como globalización es, en realidad, mucho más antiguo y ha sido una parte central de las historias de las naciones americanas.210

Por otra parte, en todos los países americanos han echado raíces las emergentes disciplinas científicas europeas, tanto las consagradas al estudio de la naturaleza como las que se abocan a la sociedad: estas visiones científicas han venido de fuera y también se han construido desde adentro, mediando de manera determinante la relación entre los Estados y sus territorios y entre los diferentes grupos de la población, construyendo nuevas categorías raciales y étnicas y continuando y modificando antiguas distinciones.

Finalmente, todos los Estados-nación americanos han sido parte del proceso de creciente interacción e integración entre las actividades humanas y la naturaleza, o la red de la vida.211 Este proceso ha llevado a una creciente explotación de los recursos denominados “naturales”, en función de las posibilidades tecnológicas de cada momento, desde las tierras idóneas para la producción agropecuaria en el siglo XIX

hasta los territorios privilegiados de diversidad biológica y genética en el XXI y a la integración cada vez más extensa y profunda de territorios y poblaciones a las redes de extracción e intercambio capitalista, acompañada de procesos de creciente despojo y subordinación de los grupos humanos con lógicas diferentes de producción y relación con la red de la vida.212

Por ello, podemos afirmar que todos los países americanos han sido parte integral de las dinámicas políticas, económicas, culturales y sociales de este sistema mundial y han participado de sus transformaciones a lo largo de los últimos cinco siglos, aun después de su independencia.213

En este sentido, la pluralidad étnica y cultural de América sólo puede ser comprendida cabalmente como resultado de su incorporación y su participación en este sistema mundial, pues la colonización europea subyugó a las poblaciones amerindias, provocó la inmigración forzada de los africanos a este continente y trajo oleadas sucesivas de inmigrantes de Europa, África y Asia a este continente. Por otro lado, los movimientos de personas y grupos impulsados por la dinámica del sistema mundial, tanto entre los diferentes continentes como entre los Estados-nación americanos se han intensificado marcadamente tras las independencias de los Estados-nación.

Por ello, explorar la compleja dinámica de las relaciones interétnicas en los Estados-nación americanos es otra manera de entender su participación en los procesos más amplios que han conformado su historia, tanto dentro como fuera de sus siempre cambiantes fronteras.

Esto no significa, sin embargo, que no existan diferencias

entre la manera en que cada país americano participó en estos procesos mundiales; en efecto, cada uno, según su posición geopolítica, su composición social, sus dinámicas internas, se relacionó con las fuerzas más amplias de manera diferente; igualmente, las fuerzas externas se articularon de maneras muy variadas con los diversos grupos y actores internos que existían en cada país. Desde nuestra perspectiva, estas diferencias nacionales se muestran particularmente en la manera en que en cada país se configuraron las diferencias culturales y étnicas entre los grupos humanos de diferente origen.

La variabilidad nacional en este terreno tiene su origen en el periodo colonial, pues la manera en que se establecieron las relaciones con los grupos amerindios y con los africanos y afroamericanos fue muy diversa en los imperios coloniales español, portugués, inglés y francés, y también en el seno de cada uno de los territorios específicos dominados por cada uno de ellos. En estas diferencias tuvieron un gran peso las características y dinámicas de las propias sociedades amerindias y de los grupos africanos traídos a América, así como las características de los colonos europeos. Entre estas diferencias se encuentra la muy conocida distinción entre las colonias de inmigrantes, como las inglesas en Norteamérica y las del Río de la Plata en América del Sur, y las sociedades basadas en la dominación de los grupos nativos, como en Nueva España y Perú.214 Igualmente, es bien conocida la distinción entre las sociedades con esclavos y las esclavocracias, como Saint-Domingue (hoy Haití), Brasil y las colonias inglesas del sur de Norteamérica en que la esclavitud era la relación social fundamental.215 Sin

embargo, las diferencias son más profundas, pues aun en cada una de estas categorías las relaciones interétnicas se desarrollaron de manera diferente en cada región y país.

Estas diferencias han continuado tras la independencia. Pese a que la mayoría de los nuevos países han adoptado sucesivos ideales o modelos universales de lo que debían ser como naciones, al mismo tiempo, todos han establecido formas diferentes de clasificación, diferenciación, discriminación y segregación que han perpetuado y reinventado la pluralidad étnica y cultural entre su población.

Esto nos lleva a una paradoja clave para nuestra discusión: mientras que los ideales o modelos para la organización de las naciones americanas, ya sean liberales, positivistas, evolucionistas, racialistas y desarrollistas, socialistas, han sido universales dentro del sistema atlántico, y han sido compartidos por los diferentes Estados-nación del continente, las prácticas de diferenciación han tendido a ser específicas de cada Estado, y por ello, los regímenes de relaciones interétnicas establecidos en cada cual han tenido particularidades irreductibles, pese a compartir premisas muy similares.

Por otro lado, los regímenes de relaciones interétnicas en cada país mantienen profundas continuidades históricas, propias de la evolución política, social y económica de cada uno de los Estados-nación americanos, pero también marcan profundas discontinuidades, como resultado de la adopción de nuevos ideales políticos y nacionales, la imposición de nuevas maneras de definir las diferencias étnicas y culturales en el interior de cada nación, y la negociación de nuevas relaciones políticas y económicas entre los grupos así

diferenciados.

Las transiciones entre un régimen de relaciones interétnicas y otro han sido producto de crisis históricas, marcadas a la vez por las acciones políticas y sociales de los grupos que convivían en cada Estado-nación, tanto por las élites y los grupos subalternos como por las presiones y determinaciones del sistema mundial. Esto explica las divergencias en la trayectoria histórica de cada país americano en este terreno, pero también la unidad general que se discierne en la historia compartida.

LOS GRANDES PERIODOS

Los antecedentes coloniales

No es este el lugar para analizar con detalle las relaciones interétnicas bajo los imperios coloniales en América. Para nuestro análisis únicamente interesa discutirlas como antecedentes relevantes de lo que aconteció en los países independientes que surgieron de la disolución de estos imperios.

Todos los Estados-nación americanos heredaron de los imperios que los precedieron la práctica de clasificar y segregar a sus poblaciones en función de su origen e identidad cultural. En función de esta clasificación, a cada grupo se le asignaba una posición política y social diferente en el seno de la colectividad, con privilegios y obligaciones particulares. Los casos más extremos eran los de los esclavos de origen africano y los europeos inmigrantes que en todas

las colonias americanas ocupaban, respectivamente, las posiciones más bajas y más altas de la jerarquía económica, política y social. Esta lógica de diferenciación de los diferentes grupos y estamentos sociales era característica de las comunidades políticas de antiguo régimen en Europa; en América era fundamental para el funcionamiento de los regímenes coloniales, pues permitía mantener el control de las colonias desde la metrópoli y limitar la participación política de la mayoría de su población.

Sin embargo, las formas que tomaban estas clasificaciones, y también las prácticas de segregación que sustentaban, variaban significativamente entre el imperio español, el portugués, el inglés y el francés. Estas variaciones dependían de las tradiciones políticas de cada Estado europeo, de las características de las sociedades amerindias que vivían en los territorios colonizados y de los grupos africanos que fueron traídos a ellos y de las circunstancias de la conquista y colonización de cada uno de sus territorios americanos y de las características de las sociedades que en ellos se desarrollaron. Ser "indio" no era lo mismo en la Nueva España o Perú, que en el Río de la Plata y las colonias inglesas de Norteamérica o que en Brasil; igualmente, la definición de quién era negro, y generalmente esclavo, variaba entre imperios coloniales, aun en el caso de territorios adyacentes como Santo Domingo y Saint-Domingue.

En la Nueva España y Perú, reinos españoles que correspondían a las áreas culturales amerindias de Mesoamérica y los Andes, las sociedades indígenas, agrícolas y con una larga tradición de gobierno estatal, eran la mayoría

de la población y fueron incorporadas a la comunidad política colonial bajo la figura de "repúblicas de indios" que eran consideradas vasallas del rey de España y eran regidas con un régimen legal propio.216 Por otro lado, su trabajo y su tributo fueron fundamentales para el funcionamiento de la sociedad colonial. En contraste, tanto los ingleses como los franceses trataron a las sociedades indígenas de América del Norte, agricultores aldeanos y cazadores-recolectores sin una tradición de gobierno estatal, como "naciones extranjeras" con las que firmaron tratados regidos por el derecho internacional.217 En este caso, la apropiación del territorio se convirtió en el elemento central de la relación con estos grupos. Significativamente, cuando el imperio español entró en contacto con sociedades indígenas no estatales, utilizó generalmente herramientas diferentes para establecer relaciones con ellas, como la fundación de misiones católicas,218 aunque en el caso de los aguerridos mapuches en Chile sí recurrió a la firma de tratados y a la demarcación territorial.219 Las misiones se utilizaron también en las posesiones francesas y portuguesas, aunque en este último caso se recurrió también a la guerra abierta y la esclavización.220

Estas diferentes formas de relacionarse con las sociedades amerindias marcaron antecedentes para la manera en que los países independientes americanos se habrían de vincular con ellas.

Contrastes igualmente marcados se pueden establecer en el caso de los africanos y afroamericanos. En las colonias inglesas de América del Norte el estatus de esclavo se asoció de manera casi completa y unívoca con la categoría étnica de

negro y por lo tanto se estableció una distinción muy tajante entre este grupo y los demás, se dio un gran peso al color de la piel para definir la identidad de quienes eran categorizados como negros, y por lo tanto como esclavos, y se impidió el surgimiento de grupos intermedios entre blancos y negros.221 En contraste, en las colonias francesas, portuguesas y españolas se reconoció la existencia de amplios contingentes de mulatos que tenían un estatus legal diferente del de los negros. En Brasil, la definición de la condición étnica y el estatus de esclavo u hombre libre dependía también de otros factores como el linaje, la condición socioeconómica y la identidad cultural.222 En Saint-Domingue, particularmente, los llamados *affranchis*, personas de origen africano y europeo que ya no eran esclavos, llegaron a cumplir un papel fundamental en la sociedad y la política, antes y después de la Independencia.223

Los imperios coloniales también diferían en la forma de tratar a los inmigrantes europeos. En un extremo el español prohibió, o intentó librar, durante siglos la llegada a sus posesiones americanas de personas que no fueran católicas y particularmente castellanas y persiguió a los otros europeos que se establecieron en ellos.224 Esta restricción se relacionaba con el hecho de que los españoles hicieron de la exclusividad de la religión católica en sus territorios un elemento legitimador clave de su dominio colonial y, por lo tanto, persiguieron, aunque con distinto fervor, a los practicantes de otras religiones cristianas, así como del judaísmo y el islam, por no decir a las religiones amerindias y de origen africano.

En contraste, en las colonias inglesas de América del Norte privó la tolerancia religiosa y los inmigrantes europeos de naciones diferentes fueron mejor acogidos y se les reconocieron ciertos derechos políticos.225

Sin embargo, la posición de los grupos de americanos de origen europeo tenía puntos comunes en cada uno de los imperios. En la mayoría de las colonias eran minoritarios en relación con los amerindios y afroamericanos, excepto en el caso en que a éstos se les consideraba ajenos a la comunidad política fundada por los europeos (aunque aun en estos casos las poblaciones amerindias eran más numerosas que los colonos europeos). Pese a ello, gozaban de una posición de claro privilegio respecto del resto de la población, posición garantizada y defendida por las autoridades imperiales. Sin embargo, estas autoridades temían también el creciente poder de estos grupos y su capacidad para convertirse en una amenaza a su dominio sobre los territorios americanos, por lo que jugaron diversas variantes de un juego de equilibrios y contrapesos, favoreciendo en ciertos terrenos a los grupos amerindios para debilitar, o al menos reducir el poder, de los euroamericanos: en la Nueva España, por ejemplo, la Corona defendió la propiedad comunitaria indígena frente a la expansión de las grandes propiedades criollas, y en Norteamérica las autoridades inglesas protegieron los territorios indígenas frente a las ambiciones expansionistas de los colonos.

Igualmente, los euroamericanos se consideraban cercanos en su identidad cultural a sus antepasados y contemporáneos europeos,226 y por lo tanto se sentían superiores al resto de los habitantes de América. Sin embargo, eran discriminados

por los regímenes coloniales, que los excluían de las posiciones más elevadas de la política y la economía en las propias colonias, como en el caso de los criollos en el imperio español, o les negaban participación en los órganos representativos de la metrópoli, en el caso de los pobladores europeos de las colonias inglesas. Esta exclusión causaba un profundo descontento en estos grupos y los llevó a construir una identidad étnica propia, diferente a la de los europeos, y que les sirvió para movilizarse políticamente para demandar una mejor posición en el régimen colonial. En algunos casos, como en Chile, Perú y la Nueva España, esta nueva identidad se apropió de elementos y símbolos de las culturas indígenas prehispánicas;227 más frecuentemente, estas nuevas identidades se centraron en una relación privilegiada entre los grupos euroamericanos y el territorio que ahora ocupaban, muchas veces a nivel estrictamente local,228 así como en figuras y prácticas religiosas locales, y en la historia de la colonización y el papel privilegiado que en ella desempeñaron los antepasados de estos grupos. Estas identidades étnicas habrían de convertirse en el núcleo de las identidades nacionales que se comenzarían a definir tras la independencia en todos los países del continente, puesto que los grupos euroamericanos fueron los protagonistas y los principales beneficiarios de las luchas de independencia en todos ellos, con la excepción de Saint-Domingue.

La crisis de la independencia y las relaciones interétnicas

La disolución de los imperios coloniales europeos y la

formación de los Estados-nación independientes fue una crisis profunda que afectó todos los aspectos de la vida de las sociedades americanas y que modificó profundamente las relaciones interétnicas entre los distintos grupos que las componían, y también con los grupos amerindios, africanos y de inmigrantes que se encontraban más allá de sus fronteras.

El impacto que las luchas militares y políticas de independencia tuvieron sobre las relaciones interétnicas dependió, en buena medida, del grado de participación de los diferentes grupos étnicos en éstas.

En Saint-Domingue, en un extremo, una gran rebelión de los esclavos africanos y afroamericanos esclavos rebasó rápidamente las movilizaciones independentistas de la élite mulata libre, los llamados *affranchis*, y terminó por imponer la abolición de la esclavitud y la disolución de las plantaciones pese a los esfuerzos de estos últimos, de los propietarios europeos y del gobierno francés, por mantener y restaurar estas instituciones.229

En la Nueva España, la independencia fue acompañada por una importante movilización de las comunidades campesinas, tanto indígenas como mestizas, lo que implicó que sus demandas de abolición de las distinciones entre castas y de las obligaciones especiales de los indígenas se convirtieran en un punto central de la agenda política, abriendo el camino a la implantación relativamente temprana de un régimen liberal basado en la ciudadanía teóricamente universal.230

Igualmente, en las colonias españolas en América del Sur, el reclutamiento de amplios contingentes de esclavos afroamericanos en los ejércitos insurgentes y leales a España, a cambio de promesas de manumisión, debilitó la institución

del esclavismo y llevó a su abolición más o menos rápida después de la Independencia.231

En contraste, en la región de los Andes centrales, los grupos criollos procuraron evitar la movilización masiva de los amerindios en las luchas independentistas, en buena medida debido al temor que les provocaban tras la gran rebelión de Túpac Amaru y Túpac Katari en 1781,232 caracterizada por su violencia contra los grupos étnicos no indígenas y, también, por la violencia con que fue reprimida.233 Por su lado, las sociedades indígenas estaban debilitadas y divididas tras el fracaso de esta rebelión, aunque significativamente algunos de los curacas que habían ayudado a reprimir a Túpac Amaru sí participaron en las rebeliones independentistas.234 De manera importante, las nacientes repúblicas peruana y boliviana mantuvieron aspectos clave de las distinciones estamentarias entre indígenas y no indígenas hasta bien entrado el siglo XIX.

En América del Norte, la rivalidad secular entre los colonos europeos y las sociedades amerindias por la tierra impulsó a varias de estas últimas, particularmente a la poderosa Liga Iroquesa, a aliarse con las tropas inglesas, lo que les granjeó la hostilidad de los Estados Unidos independientes.235 Por otro lado, contingentes de esclavos afroamericanos participaron en los ejércitos realistas, a cambio de promesas de libertad inmediata, y también en los independentistas, aunque los propietarios de esclavos en las provincias sureñas se opusieron a su movilización, pues la veían como una amenaza a la continuidad del esclavismo. Como veremos abajo, la nueva república estableció un régimen estamentario basado en esta institución; sin embargo, éste se enfrentó

desde un principio a una seria oposición por parte de los afroamericanos, tanto libres como esclavos, y de amplios sectores de euroamericanos que la consideraban contraria a los principios liberales que definían a la nueva nación.236

Brasil fue el único país americano que no tuvo que pasar por una confrontación militar a gran escala para obtener su independencia, Jacob Gorender atribuye este hecho, al menos en parte, al miedo que tenían las élites a una movilización militar de los esclavos afroamericanos que constituían la mayoría de la población, cuyos peligros para el orden esclavista se habían hecho evidentes en los casos de las provincias españolas de América del Sur y de Haití. Además, el mismo autor propone que la fuerza que mantuvo unidas a las muy disímbolas provincias portuguesas americanas, y evitó una separación en Estados diferentes, como aconteció con las ex colonias españolas, fue precisamente la institución del esclavismo y la voluntad de mantenerla y expandirla.237

Cuba y Puerto Rico no se independizaron en este periodo, en buena medida porque los grupos euroamericanos que vivían en las islas prefirieron continuar su dependencia respecto de España, para protegerse de una movilización de la gran, y creciente, población de esclavos africanos y afroamericanos que sostenían sus economías.238

La pluralidad como problema

La independencia y la conformación de las nuevas naciones americanas implicó una modificación radical en el terreno de las relaciones interétnicas: mientras los diversos imperios

coloniales, operando dentro de una lógica de antiguo régimen, habían reconocido la pluralidad étnica y cultural de América como una realidad incuestionable y la habían aprovechado y potenciado para cimentar su dominio sobre los distintos grupos, desde un comienzo, las nuevas naciones concibieron esta pluralidad como problemática. Esta cuestión asumía diferentes dimensiones y formas en cada nación, por lo que se propusieron y buscaron soluciones igualmente distintas de él.

Con la excepción de Haití, todas las nuevas naciones americanas fueron gobernadas por los grupos euroamericanos que habían encabezado la lucha por la independencia y por lo tanto definieron su identidad cultural y étnica, su naciente identidad nacional, a partir de la identidad particular de esos grupos y se concibieron a sí mismas como occidentales y cristianas.

Así, los idiomas europeos hablados por sus nuevas élites se convirtieron en las lenguas dominantes en un grado mayor de lo que lo habían sido en los imperios coloniales, aun en los casos de los países andinos, Guatemala y México en que no eran las lenguas usadas mayoritariamente por la población. Igualmente, los valores políticos y económicos de los grupos euroamericanos fueron el fundamento de las formas de organización política y social de los Estados independientes.

Por otro lado, desde la independencia de los Estados Unidos, las naciones americanas establecieron una relación de mutua influencia con los emergentes Estados-nación europeos y con las doctrinas políticas modernas, liberales y conservadoras, que se gestaban en ellos. Por un lado, las élites euroamericanas se asumían de manera consciente como

imitadoras de las ideas y prácticas políticas europeas; pero por el otro, sus ideas y prácticas influían también en las europeas.239 Esta convergencia ideológica se añadió a los vínculos económicos que ya unían al mundo Atlántico e hizo más estrecha la relación entre ambos lados del mismo.240

Desde la perspectiva de los proyectos políticos de las élites euroamericanas, resultaba doblemente problemático el hecho de que grupos con identidades culturales y étnicas diferentes, ya fueran amerindios o afroamericanos, tuvieran una presencia demográfica y cultural importante y una participación política activa en las sociedades americanas. En primer lugar, al igual que sus contrapartes europeas, estas élites desconfiaban en principio de todos los grupos sociales subalternos, a quienes consideraban poco civilizados, poco educados, con una calidad moral inferior y por lo tanto indignos de participar en la vida política de sus naciones.241 Pero en América las distancias culturales y étnicas entre las élites y estos grupos subalternos eran aun mayores que en Europa y eran percibidas por las primeras como signos de una inferioridad y una alteridad inalterables de los segundos, que los volvía del todo incompatibles con el ideal de nación occidental promovido por las élites.

Por ello, en algunos países como México, Colombia y Paraguay políticos e intelectuales plantearon que estos grupos diferentes podrían ser integrados a la nación si, y sólo si, adquirían los rasgos deseables de la identidad cultural y étnica dominante, lo que implicaba su disolución como grupos étnicos diferenciados. En cambio, en otros países, se planteó desde un principio la necesidad de excluir a estos grupos de manera definitiva de las nuevas naciones, ya fuera

por medio de la expulsión de su territorio o el exterminio.

Sin embargo, estos programas ideales para la construcción de naciones plenamente occidentales por medio de la integración o de la exclusión se enfrentaron de manera muy rápida a la realidad del funcionamiento social y económico de los países americanos y de la manera en que se relacionaban con el sistema económico mundial.242 En primer lugar, la economía exportadora de muchas sociedades americanas, clave para la viabilidad económica de los nuevos estados, dependía en buena medida de la explotación del trabajo forzoso o semilibre de estos grupos subalternos. El ejemplo más obvio es el de los esclavos africanos y afroamericanos en Brasil y en Estados Unidos. En el primer caso, la mano de obra esclava era usada en todas las regiones y los principales sectores de la economía, desde las plantaciones azucareras del noroeste hasta las minas de oro de Minas Gerais; en el segundo, la economía de plantación de los estados del sur, que era el principal sector exportador del país, dependía completamente del trabajo de los esclavos. A su vez, en los países andinos, así como en Guatemala y México, el trabajo forzoso, o semilibre, de los indios era esencial para el funcionamiento de sectores clave de la economía, así como para la realización de obras públicas, mientras que el tributo pagado por los indígenas se reveló como una de las principales y más regulares fuentes de ingresos para las finanzas gubernamentales.

Esta contradicción entre los proyectos occidentalizadores que buscaban asimilar o eliminar las categorías étnicas diferentes y las realidades económicas que hacían indispensable mantenerlos como parte diferenciada y subordinada de la

comunidad nacional, dio origen a enconadas discusiones y confrontaciones entre los sectores de las élites euroamericanas que se beneficiaban directamente del trabajo esclavo o del tributo indio y querían conservar las instituciones coloniales de categorización étnica y explotación, y otros sectores que buscaban eliminarlos para poder así proceder a integrar o excluir a los grupos étnicos subalternos.

La solución que se dio a este dilema fue diferente en cada país: en algunos llevó al surgimiento de lo que se puede llamar "regímenes estamentarios" que prolongaron e incluso profundizaron la categorización étnica y la sobreexplotación de los sectores subalternos; en otros, en cambio, condujo a la gestación de regímenes liberales discriminatorios, que eliminaron las categorías étnicas coloniales y las formas de trabajo forzoso que se asociaban a ellas y buscaron desarrollar programas de integración o exclusión de dichos grupos. Sin embargo, en ninguno de los nacientes países americanos se aplicó una de estas dos soluciones de manera definitiva ni pura, pues todos oscilaron entre estos dos regímenes de relaciones interétnicas y combinaron rasgos de ambos a lo largo del siglo XIX.

Los regímenes estamentarios

Los regímenes estamentarios son aquellos que conservaron durante un periodo significativo de su historia independiente la categorización étnica y la explotación del trabajo forzado de un sector importante, incluso mayoritario, de sus

poblaciones, los africanos y afroamericanos que continuaron siendo esclavos en el caso de Brasil y Estados Unidos, o los amerindios que fueron obligados a pagar tributos especiales, en el caso de Bolivia, Perú, Ecuador y Guatemala. Más allá de estos seis países en muchos otros Estados-nación americanos se mantuvo la esclavitud durante varias décadas después de la Independencia, aunque debilitada y en crisis, y se conservaron algunas formas de sobreexplotación de los grupos indígenas. Incluso en Haití hubo intentos por reestablecer un régimen de trabajo forzoso para evitar la desaparición de las plantaciones de azúcar.[243]

Sin embargo, los regímenes estamentarios en los Estados independientes no deben ser considerados como simples continuaciones de los antiguos regímenes coloniales, pues experimentaron modificaciones en aspectos esenciales de su organización ideológica y jurídica. A diferencia de lo que pasaba en los imperios coloniales, en las naciones estamentarias existía una contradicción patente entre las nociones modernas de lo que debían ser las comunidades nacionales, basadas en principios de igualdad y universalidad, y las instituciones legales y prácticas sociales del esclavismo negro y del trabajo forzoso y el tributo indígena. Por ello, desde su establecimiento, los regímenes estamentarios fueron objeto de críticas y ataques por parte de sectores considerables de las élites gobernantes y del resto de las sociedades de sus propios países, incluyendo a los grupos afroamericanos y amerindios que continuaban siendo sometidos a regímenes de discriminación y de trabajo forzoso.

Por otro lado, sin embargo, los regímenes estamentarios

mantuvieron, transformaron y fortalecieron aspectos clave de la estructura social y económica colonial. En el caso de Estados Unidos y Brasil, la economía de plantación se expandió gracias a la continuidad de la esclavitud y cumplió un papel clave para las economías nacionales de ambos países, aunque en el primer caso fue perdiendo importancia ante el desarrollo industrial del norte. En las repúblicas andinas y Guatemala, la continuidad del régimen de tributación especial de los indios implicó el mantenimiento de sus organizaciones comunitarias y de la propiedad agrícola comunal, pues éstas eran la base de la capacidad que tenían los indígenas para pagar las contribuciones al Estado.

Al mismo tiempo, sin embargo, grupos importantes de las élites nacionales se oponían al mantenimiento de estas formas de explotación, ya sea porque estaban vinculados con nuevas actividades agrícolas e industriales o porque eran defensores de versiones más radicales del liberalismo. Estos grupos consideraban indispensable establecer nuevas formas de relaciones laborales con los grupos afroamericanos o amerindios, centrada en relaciones salariales y en la explotación más directa y más eficiente de su trabajo, y también porque querían apropiarse de los recursos estratégicos que eran utilizados por las plantaciones y las comunidades indígenas, particularmente la tierra. Los argumentos contra la esclavitud y el trabajo forzoso así como el tributo indígena esgrimidos por estos sectores emergentes no se centraban en el problema de la igualdad, sino en el de la supuesta ineficiencia o arcaísmo de estas instituciones.

En este marco de continuidad y cambios, de fortalecimiento y crítica, la evolución de los regímenes estamentarios fue

compleja. En el caso de Brasil y Estados Unidos, este tipo de regímenes se estableció desde el momento mismo de la independencia, pues la continuidad de la esclavitud fue parte fundamental de los pactos políticos entre las élites gobernantes de las nuevas naciones.

En Brasil existía un consenso generalizado a favor de mantener la esclavitud y de continuar la importación de esclavos africanos. Además, a lo largo del siglo XIX la esclavitud se expandió a regiones y actividades económicas nuevas, como las haciendas ganaderas de Rio Grande do Sul y las fincas cafetaleras del valle de Paraíba en Río de Janeiro y São Paulo. En estas regiones, las formas de explotación de los esclavos eran a menudo peores que las que se habían utilizado en las regiones esclavistas más tradicionales, como Minas Gerais o el noroeste.

Sin embargo, el esclavismo comenzó a debilitarse en la segunda mitad del siglo, con la prohibición del tráfico de esclavos desde África, que era indispensable para su manutención, pues un gran número de los afroamericanos descendientes de esclavos eran liberados por razones personales y legales. Al mismo tiempo, el movimiento abolicionista se fortaleció en todas las regiones, así como el número de esclavos que huían y encontraban refugio en las ciudades. Por otro lado, el Ejército comenzó a reclutar a esclavos ofreciéndoles su libertad, como había sucedido en los países hispanoamericanos durante las guerras de Independencia. Como producto de estas modificaciones el costo de la mano de obra esclava se fue elevando, lo que condujo a que su explotación dejara de ser rentable en las tradicionales regiones azucareras, e incluso en las nuevas

regiones cafetaleras, sobre todo ante la creciente llegada de inmigrantes europeos que ofrecían una fuente de mano de obra más barata y menos problemática.244

Como respuesta a todas estas presiones, el gobierno imperial comenzó a limitar legalmente el esclavismo, aunque la movilización de los propietarios de esclavos en defensa de su "patrimonio" logró demorar este proceso. La abolición final de la esclavitud en 1888 fue acelerada por la crisis general del régimen imperial y tocó a la república que se estableció al año siguiente establecer un régimen liberal discriminador en Brasil.

En Estados Unidos, la continuidad de la esclavitud fue un tema de debate central entre los representantes de las trece provincias reunidos en la asamblea constituyente y, aunque la institución existía en todas ellas, fue defendida particularmente por aquellas que tenían una economía de plantación más desarrollada y que después constituirían el bloque de estados conocido como el Sur. Finalmente la Constituyente llegó a un compromiso que implicó la continuidad de la esclavitud y un reconocimiento ambiguo de la pertenencia de los esclavos a la comunidad nacional, pues su población fue tomada en cuenta (con un valor de 3/5 partes de la población blanca) para determinar el número de representantes que tendrían los estados en la Cámara de Representantes, lo que otorgó a los pobladores blancos de los estados con una alta población de esclavos una sobrerrepresentación en el Congreso.245

La abolición del tráfico de esclavos hacia Estados Unidos en 1809 no debilitó el régimen esclavista en ese país, pero sí implicó un fortalecimiento de su carácter racial. A diferencia

de Brasil, las colonias inglesas norteamericanas habían mantenido bajo esclavitud a una proporción mucho mayor de los descendientes nacidos en América de los esclavos importados de África. Para que este sistema funcionara, la identificación entre ser negro, es decir africano y afroamericano, y ser esclavo tenía que ser mucho mayor que en el caso brasileño y por ello se impusieron prohibiciones mucho más estrictas a las relaciones sexuales entre euroamericanos y afroamericanos y sobre todo al reconocimiento de los hijos de estas uniones como algo diferente a negros y esclavos. A lo largo del siglo XIX esta definición "racial" se fortaleció aun más, pues era la única manera de mantener en la esclavitud a una población de mujeres y hombres nacidos en América y que en su inmensa mayoría ya no eran paganos, pues habían sido evangelizados y hablaban inglés. Por ello, la justificación de su esclavización se basó crecientemente en su origen racial y en su supuesta inferioridad absoluta respecto de los blancos.246

Pese al fin del tráfico, la población esclava de los Estados Unidos creció considerablemente a lo largo del siglo XIX. Igualmente el esclavismo se expandió con gran éxito a la región del delta del Misisipi, donde se crearon plantaciones de un tamaño sin precedentes, en las que se impusieron condiciones de trabajo mucho más brutales que en las plantaciones y granjas tradicionales de las antiguas colonias.

Mientras la esclavitud se expandía y se consolidaba en el Sur, en los estados del Norte fue abolida gradualmente. La división entre ambas regiones se profundizó conforme avanzaba el siglo XIX, aunque los estados del Sur mantuvieron un predominio político que les permitió

defender la continuidad del esclavismo por medio de leyes federales que buscaban impedir que los esclavos del Sur se escaparan hacia los estados "libres", y también expandir la institución a los nuevos estados que se incorporaban a la unión y se encontraban en el sur. Sin embargo, el movimiento abolicionista fue ganando fuerza y las tensiones entre el Norte y el Sur aumentaron. Ante la imposibilidad de llegar a un nuevo acuerdo, estalló la guerra civil entre ambos bandos.

Debe destacarse, sin embargo, que los opositores de la esclavitud tenían serias dudas sobre si debían incluir a los afroamericanos como iguales en la comunidad política nacional, pues una de las principales críticas que hacían a esta institución era precisamente que mantenía la indeseable presencia de este grupo en el territorio de Estados Unidos. Por ello, los estados del Norte tomaron medidas para limitar los derechos de los afroamericanos liberados y para excluirlos de la comunidad política y muchos de sus planes para la abolición de la esclavitud incluían provisiones para el regreso, voluntario o forzoso, de los esclavos liberados a África.[247]

En lo que respecta a los indígenas, los Estados Unidos continuaron, aceleraron y profundizaron las políticas de expansión con base en tratados de paz y desplazamiento de los pueblos nativos que había practicado el imperio inglés, castigando a grupos como los iroqueses por su apoyo a los realistas en la guerra de Independencia.[248] Hacia 1831, la expansión se había acelerado a tal grado que la Suprema Corte decretó que las naciones indígenas ya no debían considerarse soberanas, como lo habían sido hasta entonces,

sino meras “naciones domésticas dependientes”, una extraña situación legal que las subordinaba a los gobiernos estatales y al federal pero no las hacía partícipes de la comunidad política. Esta transformación de las relaciones legales y políticas con las sociedades indígenas, acorde con los principios del liberalismo discriminatorio que analizaremos a continuación, abrió la puerta para el desplazamiento masivo de todos los pueblos indígenas hasta el territorio de Oklahoma. Algunos, como los cherokees, fueron obligados a viajar miles de kilómetros para llegar a él. Su caso es particularmente dramático, pues este pueblo había adoptado los elementos centrales de la identidad cultural estadounidense, desde el uso de la escritura y el cristianismo, y había hecho suyas las instituciones políticas representativas de la naciente democracia, pero fue igualmente expulsado y se le negó cualquier posibilidad de integración.[249]

En los países con una población amerindia más significativa, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay, el establecimiento de regímenes estamentarios no fue tan inmediato como en el de los esclavistas, pues todos ellos oscilaron entre la adopción de principios liberales de igualdad universal que implicaban la abolición de las contribuciones especiales de estos grupos y la imposición de distinciones étnicas que permitirían cobrarles contribuciones fiscales especiales y continuar explotando su trabajo por medio de la coerción. Dentro de este grupo de países, México es una clara excepción, pues nunca estableció formalmente un régimen estamentario.

En el caso de Perú y Bolivia, por ejemplo, Simón Bolívar

abolió en 1825 el tributo pagado por los indígenas, así como de su trabajo forzoso, al tiempo que desconoció legalmente a sus gobernantes tradicionales y ordenó la repartición de las tierras comunales entre los individuos. Su idea, de corte claramente liberal, era que éstos debían integrarse a la nación como ciudadanos individuales y como pequeños propietarios rurales, lo que implicaba la desaparición de su régimen legal especial y la disolución de sus comunidades.250 Sin embargo, estas medidas nunca fueron implementadas, y unos años después los gobiernos peruano y boliviano crearon nuevas "contribuciones" especiales de los indígenas y reestablecieron el trabajo forzoso de los mismos. Esto se debió a que el tributo indígena se había revelado como una de las pocas fuentes confiables de ingresos fiscales para los nacientes Estados independientes, y a que el trabajo forzoso era indispensable para el continuado funcionamiento de las economías regionales. Interesantemente en Bolivia se reinstauraron igualmente los cargos tradicionales de los gobernantes indígenas, mientras que en Perú no, lo que implicó que las élites y las comunidades indígenas bolivianas tuvieran más fuerza de movilización a lo largo del siglo XIX y del XX.251 En ambos países el régimen especial de los indígenas se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando fue abolido por proyectos liberales que buscaban romper el vínculo entre las comunidades indígenas y sus tierras.

Guatemala siguió una trayectoria similar. La Constitución centroamericana de 1824 abolió la esclavitud y el tributo indígena y proclamó la ciudadanía universal, pero exigió que los ciudadanos hablaran castellano y se vistieran como

occidentales, una petición que era muy difícil de aceptar para los pueblos mayas de las Tierras Altas que usaban sus vestimentas como una marca visible de su identidad étnica. Los intentos por despojar las tierras de las comunidades, por abrir el país al capital foráneo, y por debilitar a la Iglesia en la década de 1830 provocaron una amplia revuelta encabezada por Rafael Carrera, que unificó a los conservadores con amplios sectores de las sociedades indígenas, así como con miembros de las otras "castas", como los ladinos (mestizos de indios y españoles) y los mulatos.252

El régimen de Carrera proclamó diversas leyes y estableció políticas que diferenciaban claramente a la mayoría indígena de la población de los sectores no indígenas. En primer lugar reestableció las Leyes de Indias del Imperio Español, con su régimen de tutela sobre los indios que incluía la garantía de propiedad de la tierra para las comunidades.253 Al mismo tiempo, sin embargo, condenó a los indios a una forma de ciudadanía restringida, al definirlos como simples habitantes del país y no como ciudadanos, lo que les impedía ejercer plenamente los derechos que tenían blancos y ladinos.254 Igualmente, se establecieron diversos mecanismos para combatir su "vagancia" y forzarlos a trabajar para los hacendados y para las crecientes fincas cafetaleras a partir de 1850.255

En Paraguay, los miembros de comunidades indígenas no recibieron la ciudadanía sino hasta 1849, momento en que se impuso también la disolución de la propiedad comunitaria, de acuerdo con las ideas liberales.256

Conforme los regímenes estamentarios evolucionaron y se intensificó la crítica hacia sus formas de discriminación y

sobreexplotación de los grupos africanos, afroamericanos y amerindios, sus defensores fueron desarrollando nuevas justificaciones ideológicas para mantenerlas. Éstas ya no se basaban en la clasificación de estos grupos como paganos, como lo habían sido a principios del dominio colonial europeo, ni en su supuesta ignorancia, como lo habían sido a partir de la difusión de las ideas ilustradas,257 sino cada vez más en la idea de que su inferioridad era innata e intrínseca a su forma de ser y que por ello nunca podrían ser incorporados como iguales a las comunidades políticas de las naciones americanas.

Desde el punto de vista de la historia de los conceptos, siguiendo las ideas de Reinhart Koselleck, podemos plantear que las categorías étnicas "indio" y "negro" eran variantes de la categoría "pagano", que formaba parte a su vez de la dupla "cristiano-pagano", una contraposición clave en la articulación de las comunidades políticas cristianas, particularmente la española. Dentro de esta dupla, los paganos, es decir los indios, quedaban claramente subordinados a los cristianos, es decir los europeos, y estaban obligados a superar su paganismo e incorporarse, voluntariamente o por la fuerza, al ámbito de los segundos; a la vez que los cristianos podían legítimamente imponer su dominio político sobre ellos.

En cambio, en el siglo XIX se impuso el concepto supuestamente universal de "humanidad", que en la práctica era definido alrededor de la identidad étnica y cultural de las élites europeas y euroamericanas; los grupos que no se conformaban con este ideal fueron relegados a la categoría de "infrahumanos", una posición en muchos aspectos más

deleznable que la de paganos, pues no se les reconocía como una parte diferente del conjunto de la humanidad, sino que se les excluía de esta categoría más amplia, lo que los hacía susceptibles de campañas de erradicación y exterminio que no tenían realmente lugar en el marco anterior.258

De hecho, la creencia, cada vez más firme, en la existencia de diferencias insalvables entre los grupos culturales que colocaban a algunos fuera del ámbito de lo que podía ser definido como "humanos" habría de caracterizar también a los regímenes liberales discriminatorios que se impusieron en toda América tras el fin de los regímenes estamentarios y que buscaron abolir todas las distinciones legales entre grupos étnicos.

Repúblicas liberales discriminadoras

Los regímenes liberales discriminatorios que se implantaron en casi todos los países americanos a lo largo del siglo XIX se caracterizan por asumir la concepción liberal de la ciudadanía universal e igualitaria, pero al mismo tiempo por excluir de esta ciudadanía a amplios sectores de la población, particularmente a aquellos pertenecientes a categorías étnicas distintas de la dominante. Como en el caso de los regímenes estamentarios nos encontramos ante una aparente contradicción ideológica que tiene claras raíces históricas y que cumplió importantes funciones sociales en el seno de las diferentes naciones americanas y que sirvió para fundamentar el establecimiento de nuevas formas de explotación económica y de dominación política sobre los

grupos clasificados como étnicamente diferentes. Las formas de discriminación practicadas por los regímenes liberales segregacionistas fueron, de alguna manera, una continuación de las formas de discriminación practicadas por los regímenes coloniales y estamentarios, pero obedecieron a lógicas ideológicas, políticas y sociales muy diferentes.

En primer lugar estos regímenes definieron la ciudadanía como una categoría universal, basada en atributos que consideraban propios del ser humano como tal: la racionalidad utilitaria, la moralidad cristiana, el individualismo burgués, el comportamiento económico capitalista.259

Las personas que no reunían estas características, como las mujeres, los grupos sociales subalternos y también los miembros de categorías étnicas diferentes, como los afroamericanos, los amerindios y los de ciertos grupos de inmigrantes asiáticos y europeos, fueron por lo tanto excluidos de la ciudadanía y definidos como menos humanos.

Esta operación es particularmente clara en el caso de la Argentina, que otorgó desde sus primeras constituciones la igualdad jurídica a los indígenas, y buscó disolver la propiedad comunitaria que imperaba entre las sociedades amerindias del altiplano andino en el norte de su territorio. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX emprendió una campaña militar de desplazamiento y exterminio contra las poblaciones indígenas "extranjeras" que vivían en las Pampas y el Chaco.260

Esta definición por exclusión difería de las categorizaciones étnicas construidas en los antiguos regímenes, que definían a los grupos diferentes a partir de sus atributos, como podría

ser su origen geográfico, su lengua y su religión, y no únicamente por su carencia de los atributos considerados como deseables o superiores.

De hecho, bajo los regímenes liberales discriminatorios se desarrollaron concepciones cada vez más racialistas de las categorías étnicas excluidas, concepciones que tendían a esencializar y biologizar los atributos considerados inferiores y negativos de esos grupos. El racismo moderno surgió precisamente en el marco de sistemas que promulgaban la igualdad humana y que, por lo tanto, debían buscar razones extrahumanas, es decir, biológicas, para justificar la exclusión y la discriminación de ciertos grupos.261

El caso más conocido es el desarrollo del racismo contra los afroamericanos en Estados Unidos: iniciado como una manera de justificar la continuación de la esclavitud, bajo el régimen estamentario, se desplegó más plenamente tras la abolición de esta institución. En este nuevo contexto sirvió como una justificación para excluir a los afroamericanos de la ciudadanía plena, pese a que ésta les había sido otorgada legalmente, y para establecer un rígido sistema de segregación entre los "negros" y los "blancos". Un desarrollo similar en Canadá llevó a la exclusión de los amerindios de la ciudadanía, y al auge de la eugenesia y de las políticas de aculturación forzosa en el siglo XX.262

En otros países americanos, como México, Brasil, Chile, Argentina y Colombia, el pensamiento racialista experimentó también un gran desarrollo a fines del siglo XIX y sirvió para justificar la exclusión de la ciudadanía de amerindios y afroamericanos, así como las guerras de agresión, e incluso exterminio, contra los grupos indígenas que no habían sido

sometidos al dominio estatal. Sin embargo, en el siglo XX en varios de estos países, las ideologías racialistas darían un giro de la exclusión a la inclusión para convertirse en la base de los regímenes integradores que analizaremos más adelante.

Desde la distancia histórica podemos ver que los regímenes liberales discriminatorios definieron sus formas de ciudadanía, no a partir de criterios genuinamente universales (si es que éstos pueden existir realmente), sino con base en la identidad cultural y étnica de los grupos euroamericanos que encabezaban las naciones americanas del momento. Por ello adoptaron como lenguas nacionales y oficiales las lenguas europeas que ellos hablaban; como religión oficial y exclusiva, en muchos países, o hegemónica, en otros, al catolicismo o el protestantismo; como valores económicos los propios del capitalismo y como valores culturales los de la cultura occidental moderna, en sus distintas variantes. En suma, definieron lo que se puede llamar una "ciudadanía étnica", es decir, una ciudadanía definida a partir de la identidad de un grupo étnico particular que, sin embargo, se presentaba como una identidad universalmente válida y así podían descalificar y excluir de la ciudadanía a los grupos con identidades diferentes.[263]

Una consecuencia directa de esta concepción étnica de la ciudadanía, que identificaba los valores universales con las características identitarias de los pueblos occidentales, fue el gran valor que se otorgó en todos los países americanos a la inmigración de hombres y mujeres europeos. Pensadores en México, Colombia, Paraguay, Argentina y otros países propusieron que ésta debía ser fomentada con el fin de "blanquear" a la población, es decir, aumentar la proporción

de habitantes euroamericanos, frente a los indoamericanos y afroamericanos.

A principios del siglo XIX, en pensadores como el mexicano José María Luis Mora el "blanqueamiento" era concebido más como un fenómeno cultural e identitario en el que los civilizados inmigrantes transmitirían sus valores y formas culturales superiores al resto de la población,264 pero conforme avanzó la centuria este proceso fue adquiriendo un carácter más racial y más excluyente, lo que se manifestó en el rechazo a los inmigrantes no europeos y en la creciente marginación y agresión contra los amerindios y los afroamericanos. En el caso de los argentinos, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, la inmigración europea se convirtió en el eje del proyecto de desarrollo nacional de acuerdo con los cánones occidentales, definidos como la "civilización", y en la única salvación contra la "barbarie" representada por los nativos amerindios y las poblaciones mestizas del campo.265 La dicotomía "civilización-barbarie" se constituyó así en la justificadora de las campañas de desplazamiento y exterminio de los mapuches, tobas y otros pueblos amerindios independientes.266

En Brasil y Estados Unidos los grandes contingentes de inmigrantes, europeos y asiáticos, que comenzaron a llegar desde mediados del siglo XIX sustituyeron a los esclavos como la principal fuente de mano de obra para el funcionamiento de la economía, lo que facilitó la disolución del régimen estamentario. Otros países americanos —como Argentina, Chile, Perú y Canadá— también recibieron significantivos grupos de inmigrantes de ambos continentes;

más allá, todos los países del continente recibieron pequeños contingentes de inmigrantes.

La integración de estos grupos de recién llegados a la comunidad política se convirtió en uno de los problemas centrales de estos Estados. De acuerdo con los prejuicios eurocéntricos del liberalismo discriminador, fueron asimilados con más facilidad aquellos que provenían de Europa, o más específicamente de Europa del norte, en el caso de Estados Unidos, y se practicaron diferentes formas de exclusión contra los grupos diferentes, como judíos, europeos meridionales, otra vez en Estados Unidos, y sobre todo chinos y japoneses.

La imposición de la ciudadanía étnica liberal tuvo repercusiones sobre todos los aspectos de la vida política y social de los pueblos amerindios y afroamericanos. En la esfera política llevó al desconocimiento de las formas tradicionales de gobierno y de autoridad de las sociedades amerindias, y de los grupos afroamericanos que se habían establecido de manera independiente.

En los Andes y en ciertas regiones de Mesoamérica las élites indígenas que habían desempeñado un papel clave de intermediarios entre el poder estatal y los pueblos indígenas bajo los regímenes colonial y estamentario fueron desconocidas legal y políticamente. Esto privó en muchos casos a las sociedades amerindias de sus dirigentes y abrió un importante espacio de injerencia en sus asuntos internos a personas y autoridades ajenas a sus comunidades.

En algunos casos, como en Guatemala y Bolivia, sin embargo, las élites indígenas lograron adaptarse a las nuevas circunstancias y redefinir su poder y su relación con la

sociedad nacional.267

Los regímenes liberales discriminadores también implementaron nuevas formas de explotación económica de los grupos definidos como étnicamente diferentes. En el caso de Brasil y de Estados Unidos, la esclavitud fue sustituida por la utilización del trabajo de los vastos contingentes de inmigrantes.

En las plantaciones cafetaleras del sur de Brasil el cambio fue favorable, pues el trabajo de las recién llegadas familias de italianos, incluido el de los niños, podía ser explotado de manera más eficiente ya que no era necesario pagar sus costos de manutención, como en el caso de los esclavos, y además los inmigrantes estaban dispuestos a aceptar condiciones de trabajo más duras que los mismos esclavos. En Estados Unidos, en cambio, los inmigrantes se incorporaron en mayor número a nuevas empresas industriales que sustituyeron a las grandes plantaciones como centro de la economía nacional. Por otro lado, se favoreció el desarrollo de una agricultura de pequeños propietarios, a la que fueron integrados tanto los inmigrantes como los esclavos liberados, a los que se repartieron los proverbiales “cuatro acres y una mula”.

En los países con una importante población amerindia, en los Andes y en América Central, se establecieron nuevas haciendas y plantaciones orientadas a la exportación de productos como azúcar, lana, henequén y café para el mercado mundial. Estas empresas habían comenzado a desarrollarse en ciertas regiones desde el siglo XVIII, pero fue en el XIX cuando se expandieron y modificaron profundamente la lógica de explotación del trabajo de los

indígenas. En primer lugar, la mayoría de ellas se conformó por medio del despojo de las tierras de propiedad comunitaria indígena; en segundo lugar se sustentaron en la explotación directa del trabajo de los miembros de estas comunidades, que en muchos casos fueron convertidos en peones residentes en las haciendas o fincas. De esta manera las nuevas haciendas rompieron, o debilitaron profundamente, la asociación entre las comunidades y sus tierras que habían sido la base de las formas de explotación indirecta del trabajo indígena bajo los regímenes coloniales y estamentarios.

En estos países, el despojo de las tierras que habían sido propiedad de las comunidades indígenas sometidas o de las sociedades amerindias independientes se cuenta entre las más profundas transformaciones ecológicas, económicas y sociales impuestas por los regímenes liberales. En primer lugar, implicó una transformación profunda de la forma de vida de las sociedades amerindias, pues lesionó seriamente su "autonomía ecológica", es decir su capacidad de reproducirse física y culturalmente por medio de su propio trabajo y en condiciones que quedaban bajo su control.[268] Esta autonomía no sólo abarcaba el terreno material de la producción, sino también las dimensiones religiosas, rituales e identitarias de las relaciones que las sociedades indígenas habían establecido con la red de la vida en sus territorios a lo largo de siglos y milenios. La imposición de estas nuevas formas de propiedad territorial, de explotación de los recursos naturales y de trabajo implicó una crisis para las sociedades indígenas tanto o más fuerte a la que siguió a la imposición del dominio europeo.

En segundo lugar, la pérdida de autonomía ecológica limitó también los márgenes de autonomía política de las sociedades indígenas y debilitó sus estructuras políticas particulares. Por ello, no es de sorprender que haya desatado una larga serie de rebeliones y de otras reacciones defensivas por parte de los pueblos amerindios en el ámbito legal y político.

En este proceso de despojo desempeñó un papel clave el carácter discriminatorio de la ciudadanía étnica liberal. En todos los países americanos, un elemento clave de la definición de estas formas de ciudadanía étnica fue la consagración de la propiedad individual de la tierra como la única figura legal y legítima de propiedad y el desconocimiento explícito de las modalidades colectivas de propiedad. De acuerdo con esta lógica, en varios países se implementaron políticas para convertir a los indígenas en propietarios individuales que actuaran de acuerdo con la racionalidad económica capitalista. En Canadá y Estados Unidos las iniciativas para convertir a las sociedades amerindias de cazadores y agricultores itinerantes en *farmers* individuales capaces de producir para el mercado fracasaron estrepitosamente, porque la lógica económica y cultural de estos pueblos era radicalmente diferente a la que se les quería imponer. El resultado fue la destrucción de las formas tradicionales de subsistencia y la creación de una relación de dependencia de estas poblaciones a la asistencia estatal.[269] En México, América Central y las repúblicas andinas, la concentración de las tierras despojadas a las comunidades en grandes propiedades terminó por imponerse históricamente a los intentos de ciertos sectores liberales por crear una clase

de campesinos indígenas propietarios.

Otra política de los regímenes liberales discriminatorios fue la expansión de los territorios bajo el control de los Estados sobre los vastos territorios de "frontera" que eran habitados por sociedades amerindias independientes, generalmente de cazadores-recolectores o de agricultores itinerantes, que habían logrado escapar al dominio de los imperios coloniales.

Esta expansión territorial fue particularmente importante en los países de América del Norte y del sur de América del Sur. En Brasil, Argentina y Chile, así como en Canadá y Estados Unidos, fue claramente parte de un proceso global de incorporación de grandes territorios "vírgenes" a la producción agrícola y ganadera moderna, claramente orientada a un mercado mundial ávido de alimentos y fue paralela a procesos similares en África y Oceanía.270 En los países colindantes con la Amazonía, la expansión territorial tomó otro cariz, pero fue igualmente franca.

En casi todos los países americanos, desde Canadá y Estados Unidos hasta Argentina y Chile, pasando por Brasil, Perú, Colombia y México, los pueblos amerindios independientes fueron concebidos como "salvajes" y como enemigos irreductibles de la nación. Por ello su sometimiento político, generalmente por medio de la conquista militar, se convirtió en un imperativo esencial para los estados recién conformados: tanto para abrir nuevas regiones al desarrollo agrícola e industrial como para establecer el control territorial sobre zonas fronterizas que podían ser disputadas por otros Estados americanos, como para abrir espacio a los crecientes contingentes de inmigrantes.

Esta expansión territorial alteró de manera radical el mapa

étnico y ecológico de todo el continente, abriendo vastos territorios a la explotación agrícola, forestal y minera, y posteriormente a la urbanización.

Estos cambios, concebidos en el momento como el avance de la civilización y el progreso, destruyeron en unas cuantas décadas redes de intercambio humano y ecológico que habían sido construidas por los pueblos amerindios, y algunos pueblos de afroamericanos libres, a lo largo de siglos y milenios.

Hay que recordar que las sociedades amerindias independientes no fueron las únicas afectadas por estas transformaciones, sino que también lo fueron una serie de nuevos grupos étnicos que habían surgido en las fronteras, como producto de la interacción y mezcla entre los pueblos amerindios y los colonos europeos y africanos. Estos pueblos, como los métis de Canadá, los caboclos de la Amazonía brasileña y los gauchos de la región del Río de la Plata habían vivido efectivamente más allá del control de los Estados coloniales y nacionales y habían desarrollado una forma de vida independiente e íntimamente imbricada con las realidades ecológicas y culturales de la región fronteriza, aprovechando su papel de intermediarios entre la sociedad colonial y las sociedades amerindias.271 Por ello, la imposición del control estatal efectivo y la llegada de nuevos colonos y empresas terminó con, o deterioró gravemente, las condiciones que les permitían defender su autonomía política y cultural.272

Finalmente, correspondió a los regímenes liberales discriminatorios a lo largo del siglo XIX y principios del XX inventar y codificar las nacientes identidades nacionales

americanas. Para ello elaboraron discursos históricos que buscaban anclar a las nuevas naciones en el pasado y en sus territorios y justificar el dominio de las élites euroamericanas sobre ellos. En la mayoría de los países los grupos amerindios y afroamericanos fueron excluidos, o marginados, de estas narraciones históricas, que privilegiaron las acciones de los euroamericanos a partir del siglo XVI. Las excepciones fueron México y Chile, donde el pasado indígena —mexica o azteca en el primer caso, araucano o mapuche en el segundo— fue glorificado como antecedente de la patria independiente, para así devaluar la conquista española; esto, sin embargo, no se tradujo en una valoración de las sociedades indígenas contemporáneas, que fueron consideradas versiones degeneradas de las gloriosas sociedades prehispánicas; en Chile, la glorificación de la resistencia araucana a la expansión colonial española no impidió que este pueblo fuera sometido violentamente en campañas rayanas en el genocidio.

Igualmente, en la construcción simbólica y científica del territorio nacional, la presencia anterior de las sociedades amerindias y las modificaciones que éstas impusieron al paisaje fueron menospreciadas y en países como Argentina, Estados Unidos y Brasil se privilegió la concepción del territorio nacional como un espacio vacío que fue descubierto y colonizado sólo por los euroamericanos, que eran también el único grupo capaz de hacerlo fructificar y de desarrollar su potencial económico y humano.

***

Más allá de estas líneas comunes, los procesos históricos de conformación de los regímenes liberales discriminatorios

asumieron formas muy diferentes en cada país americano, dependiendo de los antecedentes históricos de cada uno y del peso demográfico, social y político de los diferentes grupos étnicos en cada sociedad.

El caso de México es atípico e interesante por varias razones. En primer lugar, de los países con una población amerindia significativa, fue el único que no estableció un régimen estamentario sino que pasó directamente, aunque no sin contradicciones y dilaciones, a un régimen liberal. Esto se puede atribuir, en buena medida, a la importante participación de los grupos amerindios y afroamericanos en la larga guerra de Independencia, que asumió, como en ningún otro país americano, un cariz de revolución social.[273] Debido a ello, la igualdad jurídica entre las diferentes categorías étnicas se convirtió, desde muy temprano, en una reivindicación central de los independentistas y fue consagrada en todos los textos constitucionales redactados antes y después de la independencia, lo que significó una eliminación legal a rajatabla de las distinciones entre las castas definidas en el régimen colonial.

En el caso de los afroamericanos, esta transformación condujo a su rápida asimilación a la población en general, particularmente tras la abolición de la esclavitud en 1828, lo cual condujo a su virtual desaparición como un grupo diferenciado dentro de la sociedad mexicana, al menos desde la perspectiva de los observadores externos a las comunidades afroamericanas que mantuvieron su identidad en regiones como Veracruz y Oaxaca.

En el caso de los pueblos indígenas, la supervivencia y la renovada capacidad de movilización política y militar de las

comunidades, así como la continuación de las actitudes discriminatorias de las élites nacionales, significaron que su identidad étnica y cultural diferenciada siguió siendo reconocible en todo el país y de hecho fue percibida desde temprano como uno de los principales "problemas" para la construcción de la nación.

Desde nuestra perspectiva de análisis podemos plantear que en México, la población étnica liberal se enfrentó, también desde muy temprano, a formas de ciudadanía diferentes propugnadas y defendidas activamente por las comunidades indígenas y campesinas. La aplicación temprana de la Constitución de Cádiz permitió que muchas de estas comunidades se transformaran en municipios y así fueran capaces de definir ellas mismas quiénes de sus miembros tenían acceso a la ciudadanía.274 El éxito rápido y profundo del concepto de ciudadano entre las comunidades amerindias es evidente en documentos que datan de la segunda y tercera décadas del siglo XIX. Por esta razón, las disputas entre los políticos liberales y conservadores que provocaron tantas guerras y rebeliones durante las primeras dos terceras partes del siglo fueron acompañadas de importantes movilizaciones de estos sectores sociales en defensa de sus derechos ciudadanos y en contra de la imposición de los criterios excluyentes de la ciudadanía étnica.275

Igualmente, los despojos de las tierras comunitarias, que comenzaron con gran ímpetu a partir de 1840, fueron enfrentados por movilizaciones políticas y militares de gran envergadura. Entre 1840 y 1910 México experimentó un ciclo de grandes rebeliones indígenas entre las que destacan las de los mayas de Yucatán y los yaquis de Sonora, por su tamaño

y duración, y muchos otros brotes de violencia local contra el despojo de tierras.

Los miembros de las élites interpretaron estas rebeliones sociales como "guerras de castas" producto del odio irracional que sentían los indios por los blancos, ignorando su contenido social, que atrajo a su lado a numerosos campesinos no indígenas, y el hecho de que muchas de ellas retomaron elementos clave del programa liberal. De hecho, el calificativo servía precisamente para descalificar a estos movimientos y devaluar sus reivindicaciones sociales y políticas.[276]

Pese a esta visión discriminatoria, el triunfo final del liberalismo, sellado por la derrota de la invasión francesa y del Imperio de Maximiliano II en 1867, fue sólo posible gracias a la movilización de las comunidades indígenas y campesinas. De todas maneras, el liberalismo triunfante siguió intentando imponer la ciudadanía étnica y aceleró el despojo de las tierras indígenas, sentando así las bases para su crisis final con la revolución de 1910.

El despojo de las tierras comunitarias permitió el desarrollo de grandes haciendas exportadoras en diversas partes del país que utilizaron la mano de obra indígena de maneras diferentes, dependiendo de las condiciones sociales y ecológicas de cada región. En ciertas regiones del centro del país, como el valle de Morelos, el despojo fue más completo y las comunidades perdieron su autonomía ecológica en mayor grado, de modo que la mano de obra indígena pudo ser contratada en mercados laborales libres. En otras regiones, como Chiapas o Yucatán, los dueños de estas empresas utilizaron formas de coerción, como el peonaje por deudas,

para obtener la mano de obra que necesitaban, ya fuera de manera permanente o estacional.

En las regiones centrales de México la creciente integración económica y ecológica de las comunidades indígenas y del resto de la sociedad fue la base de un proceso de "mestizaje social" en que las comunidades campesinas y los individuos modificaron su identidad cultural y étnica indígena para integrarse a una emergente mayoría nacional definida como "mestiza", es decir, de raza y cultura mixta. Este proceso de cambio social, económico y cultural se aceleró a partir de 1867 y transformó profundamente a la sociedad mexicana. El régimen integrador del siglo XX lo haría el centro de una nueva identidad nacional mexicana.277

En Guatemala el liberalismo discriminatorio se impuso por medios muy distintos y con resultados muy diferentes. A partir de 1870 el régimen liberal triunfante, que tenía un carácter más oligárquico, modificó profundamente el pacto "neocolonial" establecido bajo el gobierno de Carrera e inició un acelerado proceso de despojo de las mejores tierras comunitarias de los indígenas que fueron integradas a nuevas fincas cafetaleras volcadas a la producción exportadora, muchas de ellas propiedad de inmigrantes alemanes recién llegados.

Esta política es típica de los regímenes liberales discriminatorios. Sin embargo, en el caso de Guatemala fue acompañada de otras que no lo parecen tanto, al menos a primera vista: una serie de leyes que obligaban a los indígenas a trabajar en las fincas, promulgadas por los sucesivos gobiernos y dictaduras liberales, hasta bien entrado el siglo XX y que no fueron abolidas sino hasta 1945.278

Las medidas coercitivas adoptadas incluyeron el uso del peonaje por deudas; leyes contra la "vagancia"; la utilización del servicio militar como forma de reclutamiento obligatorio de trabajadores, así como provisiones legales que obligaban a los indígenas a trabajar cierto número de días al año en las fincas y que establecían que tenían la obligación de cargar sobre su persona una libreta que detallaba el número de días que habían cumplido y que podía ser inspeccionada por cualquier autoridad estatal para garantizar el cumplimiento de su obligación. Las autoridades públicas y militares se convirtieron así en reclutadoras para las empresas capitalistas exportadoras, en un contubernio mutuamente benéfico. Aunque muchas de estas leyes y mecanismos no mencionaban explícitamente a los "indios", sino más generalmente a los jornaleros, o braceros, era claro que estaban dirigidas a estos grupos étnicos.279

Estas medidas coercitivas tuvieron como consecuencia la confirmación y la profundización de las diferencias étnicas en el seno de la sociedad guatemalteca, pues dependían de que los individuos indígenas sujetos a estos regímenes de trabajo forzoso fueran claramente reconocibles y que pudieran ser fácilmente diferenciados de los no indígenas.

Aunque parezca paradójico, este régimen abiertamente discriminatorio no fue enteramente negativo para las propias comunidades indígenas. En primer lugar, la necesidad misma que tuvieron el Estado liberal y las élites capitalistas de imponer estas formas de trabajo forzoso era resultado del hecho de que las comunidades habían mantenido un grado considerable de autonomía ecológica, aun después de los despojos de sus mejores tierras, y que por lo tanto no tenían

una necesidad económica imperativa de vender su mano de obra a las fincas, como pasaba con los miembros de las comunidades del centro de México.

Por otro lado, pese a la proclamación de leyes que les vedaban el acceso a los cargos políticos municipales, reservados a los "ladinos", es decir, a los no indígenas, las élites indígenas lograron mantener gran parte de su poder y su prestigio en el seno de las comunidades; al mismo tiempo, los campesinos de los pueblos indígenas también supieron movilizarse para defender sus intereses particulares frente a estas élites. Para ambos sectores, por más enfrentados que estuvieran, la identidad étnica y comunitaria cultural continuó siendo un elemento central de sus proyectos políticos.[280]

El sistema guatemalteco de trabajo forzoso puede parecer contrario al liberalismo político y económico, pero en realidad es un caso extremo de las prácticas de exclusión y explotación desplegadas por la mayoría de los regímenes liberales discriminatorios americanos. En primer lugar, se estableció tras de una significativa ruptura política e histórica con el régimen estamentario anterior y rechazó los aspectos de tutela que eran tan importantes en éste; en segundo, descansaba en ideologías racialistas propias del liberalismo; en tercero, su función económica estaba vinculada con el desarrollo de nuevas empresas económicas, las fincas cafetaleras y luego bananeras, y no en la continuación de las antiguas formas coloniales de organización económica, como el régimen estamentario.

Además, no hay que olvidar que Guatemala no fue el único país americano donde un régimen liberal utilizó métodos

coercitivos para explotar el trabajo de las poblaciones amerindias. Como vimos, en ciertas regiones de México sucedió así. Igualmente, en Bolivia, Perú y Ecuador ciertas formas de trabajo forzoso indígena, conocidas como el pongueaje, sobrevivieron a la abolición formal del tributo especial de los indios a mediados del siglo XIX y continuaron hasta el siglo XX. Sin embargo, en el caso del Perú estas formas de coerción eran más claramente continuaciones de antiguas prácticas coloniales y de los regímenes estamentarios que continuaron siendo útiles y necesarios ante el poco éxito que tuvieron en la región andina las nuevas formas económicas asociadas con los regímenes liberales. En efecto, en esa república andina la abolición formal de la propiedad comunal no llevó siempre en la práctica a las olas de despojos que tuvieron lugar en Guatemala y México, pues las tierras de muchas comunidades no eran utilizables para una explotación agrícola comercial. Entre las excepciones se cuentan las haciendas ovejeras que crecieron a expensas de las tierras comunales en ciertas regiones peruanas. En vista de ello seguía siendo rentable y necesario explotar el trabajo indígena por medio de los sistemas coercitivos tradicionales. Este *impasse* explicaría también la importancia que en Perú conservaron los gamonales, es decir los propietarios rurales o comerciantes *mistis* (no indígenas) encargados del gobierno de las comunidades indígenas que ejercían un poder informal y altamente violento que suplía el escaso desarrollo de las formas liberales de gobierno, como los gobiernos municipales.

En suma, el liberalismo en Perú no rompió la secular

separación del país entre la costa y la sierra, y entre Lima y la provincia, y las instituciones liberales se implantaron mucho más firmemente en la primera región que en la segunda. En vista de ello, no sorprende que para conseguir mano de obra para la naciente industria a fines del siglo XIX resultara más fácil importar trabajadores de China y Japón que atraer a los campesinos indígenas que vivían en la cordillera.

Esta situación permitió que las comunidades indígenas andinas conservaran buena parte de su autonomía ecológica y política. Sin embargo, no significa que fueran entidades aisladas e inmutables, impermeables a toda influencia exterior, como las percibían las élites dirigentes y muchos intelectuales no indígenas. Tanto en Bolivia como en Perú las comunidades participaban en la política nacional aliándose con otros grupos sociales y con los partidos políticos con los que encontraban intereses en común.281 En estas movilizaciones políticas los indígenas retomaban frecuentemente las ideas liberales de ciudadanía y derechos para así defender sus posiciones políticas.

Igualmente, las comunidades indígenas participaban de manera claramente desventajosa en redes comerciales regionales, muchas veces bajo coerción por parte de los gamonales.282

El impacto del régimen liberal discriminatorio que se consolidó en Bolivia a partir de la década de 1880, basado en el auge de la minería de plata y posteriormente de estaño, fue mucho mayor, pues alrededor de las minas se consolidó una economía de haciendas que logró finalmente despojar de sus tierras a buena parte de las comunidades indígenas del altiplano, que había logrado resistir con eficacia durante

varias décadas los intentos de imponerles leyes liberales de propiedad individual. Al mismo tiempo, el nuevo régimen excluyó a los indígenas de la ciudadanía plena, al imponer el requisito del alfabetismo para poder votar. De esta manera, se consolidó en Bolivia un sistema claramente discriminatorio que refuncionalizó las diferencias de castas de los regímenes estamentarios y coloniales.283

En los Estados que expandieron su dominio territorial sobre las regiones de "frontera" habitadas por sociedades amerindias independientes, también encontramos diferencias significativas. Como señala Osterhammel, en Canadá y Argentina la apertura de las vastas regiones de las praderas a la colonización tuvo consecuencias muy diversas:284 en el Estado norteamericano la propiedad de la tierra se atomizó desde un principio, mientras que en el sudamericano fue monopolizada por una pequeña élite de estancieros que primero subordinaron a la población gaucha y luego impulsaron la guerra contra las sociedades amerindias, la llamada "conquista del desierto".

Mientras que en Argentina, Chile y Estados Unidos la sumisión de los pueblos indígenas se logró por medio de prolongadas y bien organizadas campañas militares, en los Estados amazónicos —como Perú, Ecuador y Colombia— la colonización recurrió a los misioneros católicos y a la iniciativa privada de los caucheros, que aprovecharon el *boom* de la explotación de este producto para someter de la manera más violenta a muchas sociedades amazónicas.285

En general, el interés de estas campañas militares y políticas de sometimiento no era tanto explotar el trabajo de los indígenas, como lo había sido en el periodo colonial, como

apropiarse de sus tierras. Por ello, en Brasil se diseñó todo tipo de estrategias legales para desconocer el derecho de propiedad que les había sido reconocido por la Corona portuguesa.286

Una vez sometidas, los miembros de estas sociedades indígenas fueron generalmente excluidos de las comunidades políticas nacionales, por ser consideradas incapaces para ejercer plenamente los derechos ciudadanos. Esta exclusión tomó formas diferentes en cada nación. En el caso de los mapuches y tehuelches y otros grupos del Cono Sur llegó al abierto exterminio; lo mismo sucedió con los apaches en el norte de México. En Colombia se discutió seriamente la posibilidad de eliminar físicamente a los grupos amazónicos, pues se consideraba imposible redimirlos de su condición de salvajismo.

En cambio, otros pueblos, como los yaquis de Sonora en México, fueron desplazados forzosamente de sus territorios para ser obligados a trabajar en minas y haciendas.

A partir del fundamento de su condición legal de "naciones domésticas dependientes", Estados Unidos también negó la ciudadanía a los miembros de los pueblos indígenas y les impuso un régimen de reservaciones que los segregaba geográficamente y los sometía a una estricta tutela del Estado.287 Además, el gobierno estadounidense intentó imponerles la práctica de la agricultura individual a la manera occidental y canceló la posibilidad de que mantuvieran sus antiguas formas de subsistencia, centradas en la agricultura itinerante, la recolección y la caza; el fracaso de estos intentos de transformación económica colocó a estos grupos en una posición de dependencia casi completa hacia

la asistencia gubernamental. Al mismo tiempo, procedió a ilegalizar y perseguir aspectos clave de la religión y la cultura de estos pueblos.

En Canadá, se estableció como objetivo de largo plazo la integración de los grupos amerindios a la comunidad nacional, pero al mismo tiempo se establecieron formas de segregación, como la privación del voto a todos los indígenas que vivieran en reservaciones y no tuvieran educación, y de tutela por parte del Estado. A lo largo del siglo XIX y XX esta tutela se fue haciendo más estricta e intrusiva, a la vez que se prohibían diversas manifestaciones de la cultura y la religión amerindias y se buscaba sustituir a las autoridades tradicionales y se combatía cualquier forma de organización política propia de los indígenas.[288]

Por otro lado, los grupos francoamericanos de Quebec y otras provincias orientales también fueron víctimas de la discriminación y la exclusión, aunque de manera mucho menos marcada que los amerindios. La hegemonía del inglés como lengua nacional significó una clara desventaja para estos grupos y su marginación del desarrollo urbano e industrial del país en las primeras décadas del siglo XX.

Tanto en Canadá como en Estados Unidos se establecieron sistemas de educación que extraían forzosamente a los niños indígenas de sus comunidades y los recluían en internados lejanos donde se le intentaba enseñar la cultura occidental y extirpar de raíz la cultura y las costumbres que habían heredado de sus padres. Todas estas medidas tuvieron un impacto brutal sobre las culturas indígenas y a lo largo del siglo XX éstas tuvieron que reconstruirse desde sus fundamentos.

Las persecuciones legales e institucionales contra las manifestaciones culturales de los amerindios en Estados Unidos y Canadá llaman la atención por ser particularmente amplias y sistemáticas, pero no fueron excepcionales en el continente. En otros países americanos las prácticas discriminatorias de los regímenes liberales se extendieron a manifestaciones clave de la identidad cultural y étnica de los grupos amerindios y afroamericanos. En Colombia se prohibió el consumo de la chicha, un fermentado de maíz de uso frecuente entre los grupos indígenas, por sus supuestos efectos nocivos a la salud; en Brasil se persiguieron las religiones afroamericanas, la capoeira —un arte marcial afroamericano— y la samba, por estar asociadas supuestamente a la criminalidad; en México se realizó una campaña para sustituir el consumo del pulque, un fermentado de maguey de origen prehispánico, por el de la cerveza, bebida propia de los pueblos europeos y civilizados.

Las características discriminatorias del régimen liberal en Estados Unidos fueron aún más evidentes en su tratamiento de los afroamericanos liberados de la esclavitud. Tras un efímero intento del gobierno federal de otorgarles derechos ciudadanos equivalentes a los de la población "blanca", durante el periodo de la reconstrucción inmediatamente posterior a la Guerra Civil, un nuevo pacto político con las élites sureñas permitió a éstas excluir a los antiguos esclavos de la ciudadanía en términos prácticos al negarles el derecho a votar y ser votados. También se estableció un régimen de segregación racial basado en la continuación del principio de "una sola gota" —la regla que establecía que cualquier persona que tuviera un solo antepasado reconocido como

"negro" debería ser considerado también como tal. Para mantener la pureza racial de los blancos se prohibieron los matrimonios interraciales y se castigó severamente, por medio de linchamientos y otro tipo de persecuciones, las relaciones sexuales entre personas de razas distintas. Igualmente se restringió a los grupos categorizados como "negros" a ciertas zonas residenciales y se les forzó a estudiar en escuelas separadas de los blancos, tras discutirse seriamente la posibilidad de negarles todo acceso a la educación.

Este nuevo régimen discriminatorio, conocido como el régimen de Jim Crow, se distinguía claramente del estamentario que imperó en tiempos de la esclavitud. En primer lugar, su propósito no era explotar de manera más eficiente el trabajo de los africanos y afroamericanos, sino excluirlos de la vida política e incluso económica de la sociedad euroamericana. Por otro lado se basó claramente en premisas racialistas modernas, pues categorizó a los grupos excluidos como una raza, definida a partir de su origen geográfico y su fenotipo, y le atribuyó toda una serie de características negativas: indolencia y falta de inteligencia, una sexualidad amenazante y una total falta de disciplina. De hecho, el sistema de Jim Crow fue el primer régimen racista moderno y como tal sirvió de antecedente al *apartheid* sudafricano y a las leyes antisemitas de los nazis en Alemania.289 Sin embargo, se distingue de estos regímenes racistas del siglo XX porque nunca abandonó la premisa liberal de la definición universalista de la ciudadanía, aunque le imprimió un claro sesgo étnico como en los otros países americanos. En este sentido continuó la tradición

estadounidense de racializar a los grupos excluidos pero no al grupo dominante, que es siempre definido en términos universalistas. La importancia de esta distinción se hará más clara cuando discutamos los regímenes integradores en el siguiente apartado.

En Brasil no se estableció un régimen racista como el de Estados Unidos, entre otras razones, porque el esclavismo nunca se basó en la misma medida en la racialización de la población afroamericana. Sin embargo, el régimen liberal de la república establecida tras la caída del Imperio en 1889 aplicó medidas para excluir de la práctica de la ciudadanía a una amplia proporción de los afroamericanos recién liberados, así como a los indígenas y a otros sectores marginales de la población. Un ejemplo de estas prácticas excluyentes fue la segregación residencial impuesta en Río de Janeiro a la población afroamericana y mulata, el origen de las famosas favelas de la actualidad.

En Argentina los regímenes liberales triunfantes a fines del siglo XIX también excluyeron de la práctica de la ciudadanía a los grupos amerindios, ya dominados, y a los afroamericanos. La exclusión llegó al grado de que lograr incluso suprimirlos de la conciencia social y de la identidad nacional, pues era frecuente que se afirmara en esos años que estas poblaciones habían desaparecido completamente. Por medio de estos procesos de exclusión práctica y simbólica, y gracias a la entrada de grandes números de inmigrantes europeos, se consiguió, al menos en el plano ideológico, el anhelado objetivo de "blanquear" plenamente a la nación.290 Esta construcción excluyente de la identidad nacional estaba vinculada con la consolidación de la hegemonía de los

grandes ganaderos exportadores y con la creciente subordinación como mano de obra dependiente de los antiguos campesinos independientes indígenas y mestizos, un proceso que tiene paralelos en el establecimiento de plantaciones exportadoras en otros países de América.[291]

LOS REGÍMENES INTEGRADORES

A partir de la segunda década del siglo XX surgieron en algunos países americanos nuevos regímenes de relaciones interétnicas que llamaremos integradores y que diferían de los liberales discriminatorios en aspectos clave, aunque mantenían importantes continuidades con ellos.

A diferencia de los regímenes liberales que se establecieron en la totalidad, o casi, de los países americanos, los regímenes integradores se impusieron únicamente en México, Argentina, Brasil y Bolivia, pero no lograron hacerlo en Guatemala y Perú; en otros países, como Estados Unidos y Canadá, ciertos rasgos importantes de estas formas de relaciones interétnicas fueron adoptados por los regímenes liberales, sin llegar a constituir propiamente un nuevo régimen de relaciones interétnicas.

El elemento central de los regímenes integradores fue la definición de la nación como una comunidad racial unificada a la que debían integrarse los diferentes grupos que convivían en ella. En el caso de México y Brasil, por ejemplo, se propuso que el mestizaje crearía una nueva raza que combinaría las mejores características de las razas indígena y europea, en el primer caso, y africana y europea, en el

segundo. La idea de mestizaje, racial y cultural, fue también importante en las definiciones identitarias en Argentina y Bolivia, así como en Paraguay, Perú y Guatemala.

Esta definición racial de la identidad nacional no era excepcional a nivel mundial, pues en la primera mitad del siglo XX el pensamiento racialista científico estaba en su apogeo y gozaba de una hegemonía casi incuestionada. La originalidad de estas versiones latinoamericanas radica en su valoración positiva de la mezcla racial, que contrastaba con la visión negativa de la misma en las ideologías racialistas de América del Norte y Europa.

Las construcciones identitarias racialistas producidas en los países americanos (como en el resto del mundo); sin embargo, no sólo eran teorías científicas sino que eran, en primer lugar, discursos ideológicos vinculados con los proyectos de dominación implementados desde el Estado. Como otras ideologías raciales combinaban, de manera muchas veces ambigua y contradictoria, elementos históricos y biológicos, culturales y étnicos en su definición de cuáles eran las razas y cuáles eran sus características.

Igualmente, la ideología del mestizaje como fusión armoniosa de las razas diferentes en una sola raza mestiza que encarnaría la verdadera identidad nacional sirvió para enmascarar los procesos históricos de subordinación y normalización de los grupos y categorías étnicas diferentes a las élites euroamericanas. Finalmente, al enfatizar una visión binaria de la conformación étnica de sus naciones, estas ideologías racialistas excluían a todos los demás grupos que las conformaban, como los afroamericanos en México y los amerindios en Brasil, así como los inmigrantes no europeos

en ambos países.292

En contraste con los regímenes liberales, las definiciones identitarias de los regímenes integradores partían de una especificidad nacional, histórica y geográfica, considerada única, y no del ideal supuestamente universal de la ciudadanía liberal. Por otro lado, estos nuevos regímenes racializaron a todos los grupos que conformaban la nación, mientras que los regímenes liberales habían tendido a racializar a los grupos que excluían de la ciudadanía y definir la identidad euroamericana como universal.

Sin embargo, visto más de cerca, el contraste no resulta tan marcado. Para empezar, la pretendida universalidad del liberalismo se basaba en la identidad étnica y cultural de los grupos occidentales y sustentaba una ciudadanía étnica que en la práctica no era tan distinta de las definiciones raciales de la identidad nacional producidas por los regímenes integradores. Además, las ideologías del mestizaje construidas en estos regímenes no abandonaron realmente los ideales europeizantes de la ciudadanía étnica ni las nociones jerárquicas del pensamiento racialista de la época y definieron la mezcla de razas como la elevación de la raza amerindia o afroamericana, considerada inferior o más atrasada, al nivel de la raza europea, tenida por superior o más avanzada. En pocas palabras, los regímenes liberales no eran tan universales como pretendían y los regímenes integradores fueron más discriminadores de lo que admitían.

No obstante, los regímenes integradores intentaron distinguirse claramente de sus predecesores liberales y criticaron abiertamente la manera en que éstos habían excluido a los grupos diferentes de la ciudadanía y también

los métodos violentos que habían empleado para subordinarlos. En contraste, estos regímenes pretendían emplear nuevas herramientas "científicas" —como la medicina y la higiene, la eugenesia y el control de población, la agronomía y la economía, la educación, la sociología y la antropología— para integrar y normalizar a los grupos diferentes. Estas tecnologías del poder, como ha propuesto Michel Foucault, se basaban en la biopolítica, una concepción del poder surgida a fines del siglo XIX que se centraba en su capacidad de controlar la vida y no sólo la muerte.293

El fundamento de estas políticas era una concepción biológica y organicista de la nación como un cuerpo cuya salud debía ser garantizada por el Estado. Éste, erigido en el agente central de la construcción nacional tenía la obligación de enfrentar a los elementos internos que afectaban la unidad y el bienestar del cuerpo social, en este caso los grupos étnicos diferentes, algunos de los cuales debían ser integrados y otros expulsados, al igual que a los elementos externos que la amenazaban, como los inmigrantes demasiado diferentes y no deseados o los que se negaban, supuestamente, a integrarse a la nación. De esta manera, los regímenes integradores se parecen a los regímenes europeos contemporáneos que Mazower ha definido como "estados de bienestar racial", entre los que se cuenta la Alemania nazi y la Italia fascista.294 Sin embargo, la comparación no debe ser llevada demasiado lejos, pues el énfasis en las naciones latinoamericanas se hizo en lograr la integración de los grupos diferentes más que en segregarlos o exterminarlos.

Por otro lado, hay que destacar que las mismas tecnologías de poder que se utilizaron para la integración bajo regímenes

integradores fueron empleadas para profundizar la exclusión bajo los regímenes liberales discriminatorios de Estados Unidos y Canadá. Además el carácter inclusivo de los regímenes integradores no era universal: siempre existieron grupos que quedaron más allá de él y que fueron definidos como irreductiblemente diferentes y por lo tanto incapaces de ser integrados, como los chinos y los judíos en México o los japoneses en Brasil.

Los regímenes integradores surgieron como resultado de procesos acelerados de modernización económica, industrialización y urbanización y también impulsaron activamente su continuación. Dichos procesos alteraron las configuraciones sociales de los regímenes liberales y llevaron al surgimiento de nuevos actores sociales y de nuevas formas de organización, como los sindicatos obreros y los movimientos de masas en general.

Si bien los regímenes integradores concebían a la nación como una unidad en términos étnicos y raciales, aceptaban su división en términos de clase, por lo que fomentaron la organización de los obreros, campesinos, militares y empresarios en grandes organizaciones corporativas bajo el control del Estado o de su partido. Desde esta perspectiva, los asuntos vinculados con las identidades étnicas y culturales de los diferentes grupos de la población debían ser resueltos por medio de la técnica aplicada por especialistas al servicio del Estado, mientras que los temas vinculados con las condiciones y conflictos de clase eran asuntos políticos que debían ser procesados dentro del marco corporativo construido por el mismo Estado. Este arreglo permitió procesar las demandas sociales de los distintos grupos

étnicos, como el acceso a la tierra o la mejora de las condiciones de trabajo, sin reconocer por ello su diferencia cultural e identitaria; de hecho, en varios casos la resolución de sus demandas socioeconómicas fue concebida como una herramienta que permitiría acelerar su integración étnica al cuerpo nacional.

Al mismo tiempo, los regímenes integradores concebían al Estado como rector y principal actor del desarrollo nacional que debía dar un mayor grado de autonomía económica y política a sus respectivas naciones. Dentro de esta lógica se privilegió el desarrollo industrial, frecuentemente vinculado con las industrias militares, a expensas de la agricultura tradicional y de otros sectores considerados menos "avanzados"; en este sentido, los regímenes integradores continuaron marginando y debilitando a la agricultura de subsistencia practicada por las poblaciones campesinas, amerindias y afroamericanas, pese a las políticas de reforma agraria que implementaron.

Estos regímenes también hicieron del nacionalismo un valor central de la vida política; al mismo tiempo redefinieron las identidades nacionales construidas por los regímenes liberales anteriores en dos direcciones, aparentemente contradictorias. Por un lado se enfatizó más la particularidad nacional, vinculada con la identidad racial de su población. Al mismo tiempo, sin embargo, la identidad nacional se hizo más incluyente, pues se apropió de elementos clave de las identidades culturales y étnicas de los grupos que se querían integrar a la nación, como el folclore y las artesanías indígenas en México, la samba y las religiones afroamericanas en Brasil, el gauchismo en Argentina. Esta

integración simbólica facilitó, y justificó, la integración social de estos grupos diferentes y confirmó ideológicamente la unidad racial y cultural de la nación.

***

El primer régimen integrador que se estableció en América fue el mexicano, surgido de la Revolución de 1910. La nueva Constitución de 1917 rompió con aspectos clave del liberalismo discriminatorio al reconocer el derecho de las comunidades campesinas, incluidas las indígenas, a la propiedad colectiva de la tierra; de esta manera terminó implícitamente con la concepción liberal universal de la ciudadanía y de la propiedad individual al reconocer que había grupos de la población que podían tener derecho a formas de propiedad diferentes.

Cabe destacar, sin embargo, que el problema de la propiedad comunitaria fue resuelto en términos estrictamente de clase, pues los nuevos actores colectivos fueron definidos como "campesinos" y no como indígenas. Posteriormente, el régimen integró a los indígenas a las organizaciones corporativas campesinas y populares, con el fin de dar una salida política a sus demandas sociales, sin abrir un espacio equivalente a la manifestación de demandas étnicas o culturales.

Al mismo tiempo, el régimen revolucionario mexicano desplegó una campaña de gran envergadura para definir una nueva identidad nacional más incluyente, centrada en la ideología del mestizaje. En ella participaron escritores y filósofos, músicos y pintores, particularmente los muralistas, así como las nacientes industrias de los medios de comunicación masiva. Esta campaña tuvo un gran impacto y

socializó con éxito la concepción racialista de la nación y la premisa central de la ideología del mestizaje: la necesidad de la fusión de las razas española e indígena en una nueva raza mestiza mexicana.

Dentro de este marco, el régimen revolucionario emprendió ambiciosas campañas de educación, salud, desarrollo rural y obras públicas que tenían como objetivo mejorar las condiciones de vida de los pueblos amerindios e integrarlos a la "mayoría mestiza" de la nación. Hacia la década de 1930-1939, estas políticas se unificaron en la doctrina indigenista. El indigenismo puede ser definido como un conjunto de premisas ideológicas y de prácticas y técnicas políticas y científicas que buscaba eliminar las identidades étnicas indígenas en el marco de un proceso de modernización social y económica que debía preservar sin embargo algunos aspectos de las identidades culturales de estos pueblos.295

Esta doctrina reunía los aportes más recientes de la antropología culturalista, particularmente la teoría de la aculturación, con las prácticas políticas clientelares y corporativas del régimen revolucionario, y la utilización de la asistencia social y tecnológica como una herramienta para acelerar la disolución de las identidades étnicas diferenciadas de los indígenas. Uno de sus objetivos era crear una nueva élite de indígenas educados y aculturados, es decir con una cultura y una identidad más cercanas a las de los mexicanos "mestizos" que debían encabezar el proceso de transformación y de integración de sus comunidades. De acuerdo con los ideólogos del indigenismo, esta integración permitiría que los indígenas asumieran plenamente su posición de clase dentro de la sociedad nacional y

contribuyeran a la modernización plena de ésta y de ellos mismos, lo que sólo sería posible si eran liberados de los atavismos a los que los mantenían sujetos sus identidades culturales y étnicas.296 Sin embargo, los indigenistas no querían eliminar la totalidad de las culturas indígenas, sino sólo aquellos rasgos que impedían su plena modernización e integración a la identidad nacional, mientras que veían con buenos ojos la continuidad de los rasgos que consideraban positivos, como podía ser el folclore.

Las políticas indigenistas se aplicaron en México desde la década de 1930, y de manera institucionalizada a partir de los cuarenta, hasta la década de 1970. En este periodo la proporción de la población considerada indígena dentro de la población total cayó como porcentaje de la población total, lo cual indicaría el éxito de esta doctrina. Sin embargo, a fines de este periodo la tendencia se detuvo y la población indígena comenzó a crecer nuevamente en términos absolutos. Por otro lado, la creciente movilización de los pueblos indígenas, y su abierto rechazo a una política que les era impuesta por los agentes del Estado sin tomar en cuenta sus opiniones y su voluntad, llevó a muchos críticos a hablar del fracaso del indigenismo.

A la distancia, no obstante, sólo se puede considerar que el indigenismo mexicano fracasó si tomamos al pie de la letra su objetivo explícito: hacer desaparecer a la población indígena de México. En la práctica, sin embargo, se puede plantear que más que lograr la completa disolución e integración de los pueblos amerindios, esta política lo que buscaba era garantizar su subordinación política al régimen revolucionario y sus agentes locales y facilitar el

procesamiento de sus demandas socioeconómicas dentro de sus aparatos corporativos, así como garantizar la continuidad de ciertas relaciones socioeconómicas de explotación a que eran sometidos estos grupos. Para estos fines, resultaba funcional fomentar en los hechos la continuidad de la identidad étnica diferenciada de los grupos indígenas, aun cuando se pugnara retóricamente por su integración. Desde este punto de vista, entonces el indigenismo no fracasó, pues sirvió para garantizar la subordinación de las comunidades indígenas y terminar efectivamente con el ciclo de rebeliones que había asolado y eventualmente ayudado a derrocar al régimen liberal anterior.

***

En Brasil, desde principios del siglo XX se inició un debate científico y político entre los que pensaban que el mestizaje, en este caso entre afroamericanos y euroamericanos, solucionaría los problemas sociales y raciales del país y quienes consideraban que sólo resultaría en una degeneración creciente de la población. Las segundas posiciones fueron vencidas política y científicamente en la década de 1930 por los defensores del mestizaje.

Esta victoria se debió, en buena medida, al surgimiento de un nuevo régimen político de corte integrador, encabezado por Getulio Vargas. Este régimen se movía de una manera ambigua entre el fascismo y las posiciones favorables a los trabajadores, a los que reunió en grandes organizaciones corporativas. A nivel discursivo y de sus políticas sociales dio una gran importancia a lograr la unificación social y racial de Brasil y exaltó el mestizaje como la manera de lograrlo. Igualmente, adoptó medidas de corte eugénico para dirigir

este mestizaje en la dirección deseada.297

En términos de la identidad nacional, fue en esta época cuando se incorporaron a la imagen hegemónica del brasileño algunos elementos culturales de la población afroamericana y amerindia anteriormente execrados. Por otro lado se impuso el portugués como única lengua oficial del país, forzando a los inmigrantes europeos y asiáticos, particularmente a las grandes colonias de alemanes en el sur del país, a abandonar sus lenguas nativas. Significativamente, también se prohibió el uso de nombres propios que no fueran portugueses o indígenas.

En Argentina, el peronismo que se impuso en la década de 1940 tenía muchas de las características de un régimen integrador, empezando por su fuerte retórica nacionalista y su búsqueda de una mayor cohesión social. Sin embargo, los elementos explícitamente étnicos desempeñaron un papel menos importante en su retórica y en sus políticas, en buena medida porque bajo el liberalismo la identidad argentina se había construido alrededor de la idea de que el blanqueamiento había sido exitoso y de que los grupos amerindios y afroamericanos habían sido eliminados. Por esta misma razón, en contraste con los brasileños y los mexicanos, los pensadores y científicos argentinos adoptaron visiones más discriminatorias y más contrarias a la mezcla de razas. Igualmente, hubo diversos intentos por limitar la inmigración de grupos no blancos y no cristianos, como los provenientes del Medio Oriente y los "rusos" o judíos.298

Siguiendo esta lógica, en sus reformas constitucionales, el peronismo modificó el único artículo que se refería a los indios fronterizos, bajo el argumento de que en el país ya no

existía ninguna diferencia de raza. Sin embargo, también creó un departamento encargado del bienestar de los indígenas: la Dirección de Protección al Aborigen.299

Por otro lado, el discurso explícitamente clasista del peronismo reflejaba también las diferencias étnicas y culturales en la sociedad argentina: su reivindicación y movilización, de los inmigrantes del interior del país radicados en Buenos Aires, los llamados "descamisados", conocidos despectivamente como "cabecitas negras" por las élites tradicionales, implicaban una crítica a la ideología del blanqueamiento, pues hacía visibles y daba un papel protagónico precisamente a los grupos que el liberalismo había querido excluir.

En Bolivia se estableció también un régimen con características integradoras a partir del triunfo de la revolución del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en 1952. El nuevo gobierno abolió el pongueaje, la onerosa forma de trabajo forzoso que seguía obligando a los indígenas a proveer servicios personales no remunerados a los hacendados; al mismo tiempo, una ola de invasiones de tierras de haciendas por parte de comunidades campesinas lo obligó a implementar una reforma agraria radical que restituyó a la mayoría de los pueblos indígenas las tierras que habían perdido en los últimos cien años. Por otra parte, el régimen del MNR eliminó el requisito del alfabetismo para poder votar, con lo que incorporó a la comunidad política a la mayoría amerindia del país, y a otros sectores Tradicionalmente marginados y quintuplicó el número de electores, de 200 000 a 1 000 000.300

Estas medidas modificaron de manera rápida y profunda el

mapa social y étnico boliviano, pero no dieron paso a un proceso de integración étnica, política y social, como los que sucedieron en Brasil, Argentina y México, ni tampoco fueron acompañadas de políticas estatales tendientes a lograr esta integración. Esto se debió a varios factores: el primero fue que las reformas introducidas por el MNR no fueron acompañadas por un proceso significativo de industrialización y urbanización; esto significó que, una vez recuperadas sus tierras, las comunidades campesinas indígenas se volcaran sobre sí mismas y dejaran de apoyar los proyectos más radicales del régimen; por otra parte, el nuevo régimen boliviano no tuvo la fuerza económica ni política ni la continuidad institucional para conducir políticas de integración como el indigenismo.301

Tanto en Bolivia, en las décadas de 1930 y 1940, como más marcadamente en Perú, desde los años veinte hasta la década de 1980, las reivindicaciones sociales y económicas de la población indígena fueron la base del surgimiento de una fuerte corriente de pensamiento indigenista, preocupado por el bienestar y el mejoramiento de la población indígena.302 Pensadores de filiación marxista como José Carlos Mariátegui propusieron que la revolución en el Perú debía ser campesina e indígena y construyeron una visión idealizada del pasado incaico prehispánico como una prefiguración de la utopía socialista, creando así un programa revolucionario nacionalista con una fuerte dimensión étnica.303 Las ideas de estos pensadores indigenistas eran influidas, y reforzadas, por constantes movilizaciones indígenas y campesinas contra la expansión de las haciendas y las formas de explotación impuestas por ellas y por el gobierno, como la ley de trabajo

forzado para la construcción de caminos proclamada en la década de 1920.304

De esta manera, la agenda política de un posible régimen integrador no fue construida desde el Estado, como aconteció en México, Argentina y Brasil, sino desde la oposición de izquierda, vinculada con la movilización campesina indígena que fue ganando fuerza a lo largo del siglo, hasta llegar a su culminación entre 1960 y 1980, cuando las comunidades movilizadas realizaron en los hechos una reforma agraria por medio de invasiones y otras formas de movilización.305

En respuesta a estas movilizaciones, el Estado peruano fue adoptando, siempre de manera gradual y parcial, algunos de los elementos de un régimen integrador, desde el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas bajo el gobierno de Leguía, pasando por la abolición del yanaconaje —una forma de trabajo forzoso vinculada con la renta de tierras de las haciendas a productores agrícolas amerindios— hasta los diversos intentos de reforma agraria en los años sesenta y setenta.306 De esta manera desmontó gradualmente el régimen liberal discriminatorio, y el gamonalismo que lo apuntalaba en la Sierra, pero no construyó en su lugar un régimen estable de relaciones interétnicas. Esto creó un vacío de poder que no alcanzó a ser llenado por los movimientos indígenas y campesinos y que conduciría eventualmente a la guerra civil de los años ochenta y noventa.307

En el caso de Guatemala, los gobiernos progresistas entre 1945 y 1954 iniciaron la construcción de un régimen integrador. En primer lugar, abolieron el trabajo forzoso de los indígenas y las leyes que les impedían ejercer cargos

públicos municipales, así como las limitaciones a sus derechos electorales y ciudadanos.[308] Al mismo tiempo fomentaron la movilización de los campesinos, ladinos e indígenas, y su organización en sindicatos que exigían mejores condiciones laborales y la repartición de las tierras. El intento por realizar una reforma agraria, sin embargo, llevó a la intervención de Estados Unidos, que alentó un golpe de Estado militar en 1954. Los nuevos gobiernos castrenses no reestablecieron el régimen liberal discriminatorio anterior ni continuaron la construcción de un nuevo régimen de relaciones interétnicas, lo que creó un vacío de poder que produciría una larga guerra civil con una dimensión étnica fundamental, como veremos en el siguiente apartado.

Finalmente, es necesario abordar el caso de Estados Unidos y Canadá, países que a lo largo del siglo XX adoptaron varios de los elementos clave de los regímenes integradores latinoamericanos, sin por ello disolver los regímenes liberales discriminatorios que habían establecido a fines del siglo XIX. En efecto, muchas de las tecnologías del biopoder, como el control de población, la educación, la medicina moderna, la higiene y la eugenesia fueron aplicadas en estos países con el objetivo de lograr una "mejoría" de la población en términos raciales y étnicos. Estas herramientas, sin embargo, se utilizaron para profundizar la exclusión de los grupos amerindios y afroamericanos, y crecientemente de los inmigrantes latinoamericanos y asiáticos, y no para fomentar su integración con la mayoría euroamericana.

Aunque en ambos países se había proclamado el objetivo a largo plazo de lograr la integración de los amerindios, y se

tomaron medidas en ese sentido como la concesión de la ciudadanía estadounidense a los amerindios en 1924, pero con la continuación de prácticas discriminatorias en los diversos ámbitos sociales y gubernamentales, éstos fueron segregados.309

En ambos países se continuó y profundizó a lo largo del siglo XX la práctica política y científica de racializar a los grupos étnicos no dominantes, es decir, de definir sus identidades culturales y étnicas en términos raciales, y racistas, que las convertían en características innatas y no modificables. Esto dificultaba la construcción de agendas integradoras que apostaran por la disolución de las particularidades de estos sectores y cimentaba las prácticas segregacionistas.

Frente a estas minorías racializadas, y frente a los nuevos contingentes de inmigrantes que continuaron llegando a América del Norte a todo lo largo del siglo XX, la mayoría euroamericana continuó definiendo su identidad étnica y cultural en términos supuestamente universales, pero en la práctica anclados en la identidad cultural de los angloamericanos. De esta manera, la "angloconformidad", es decir, la adopción, voluntaria o forzosa, de la cultura angloamericana hegemónica se convirtió en el requisito que tenían que cumplir los grupos diferentes de inmigrantes para poder participar en el "melting pot", o crisol, al que supuestamente debían integrarse, abandonando las identidades culturales que traían de sus países de origen.310

***

Desde los años treinta y con más fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las acciones del nazismo desprestigiaron el pensamiento racialista, los regímenes

integradores y liberales discriminatorios abandonaron la retórica racial de sus definiciones sociales e identitarias y la sustituyeron con referencias a las diferencias culturales e históricas entre los grupos que convivían en las sociedades americanas. Pese a que los autores de la época consideraban que esta distinción era muy profunda, y servía para marcar un claro distanciamiento político con el nazismo o con el racismo practicado en Estados Unidos, la concepción de cultura que se adoptó podía ser tan esencialista como la idea de raza, pues se basaba en las concepciones de la antropología culturalista norteamericana, tributaria de la concepción romántica alemana de la cultura como producto histórico y biológico de un pueblo, o *Volk*, particular.311

Por ello, vista a la distancia, la adopción de este concepto de cultura, en vez del concepto de raza, no marcó una modificación radical de las políticas integradoras, o de las prácticas discriminatorias aplicadas en las diferentes sociedades americanas.

REGÍMENES MULTICULTURALES

Los regímenes multiculturales de relaciones interétnicas surgieron en América del Norte entre 1960 y 1980 y se han extendido al resto de América en las últimas dos décadas. Estos regímenes parten del reconocimiento explícito del carácter multiétnico y multicultural de las sociedades americanas y de la proclamación de leyes especiales para proteger los derechos de los grupos diferentes, definidos como minorías étnicas.

Al concebir a la nación como un conjunto de grupos que son inherentemente distintos y cuyos derechos diferentes deben ser reconocidos y protegidos, los regímenes multiculturales parecen, a primer vista, haber marcado una ruptura tajante y definitiva con las concepciones de los regímenes integradores que buscaban fundir a los grupos diferentes en una sola raza con una única identidad cultural y étnica, así como con las prácticas de los regímenes liberales discriminadores que excluían de la ciudadanía étnica, supuestamente universal, a los grupos definidos como diferentes de ella.

De esta manera, las diferencias en las identidades culturales y étnicas se han colocado en el centro del debate político en las sociedades americanas, mientras que en los regímenes anteriores de relaciones interétnicas estos temas habían sido deliberadamente excluidos por las definiciones universalistas de la ciudadanía o relegados al ámbito técnico de las políticas estatales de integración.

Esta transformación se debe, en primer lugar, a las movilizaciones de los propios pueblos afroamericanos y amerindios y de los grupos de inmigrantes, quienes han hecho del reconocimiento político y jurídico de sus particularidades culturales y étnicas y de los derechos derivados de ellas una reivindicación central de sus movimientos sociales.

Estos grupos lucharon abiertamente contra las prácticas racistas y discriminatorias que los marginaban bajo los regímenes liberales y también contra las políticas de integración que les habían sido impuestas por los regímenes integradores. Estas movilizaciones llevaron posteriormente a la instauración de regímenes multiculturales que fueron

concebidos como el mejor camino para mejorar su situación dentro de los Estados-nación americanos. Dentro de este marco, por ejemplo, la lucha por la autonomía se ha convertido en una de las banderas centrales de los movimientos amerindios en todo el continente.

Más allá del rompimiento conceptual que implican, y del innegable impulso social y político de los grupos subalternos en todo el continente, sin embargo, los regímenes multiculturales se han institucionalizado en los diferentes países americanos de maneras que muestran importantes elementos de continuidad con los regímenes liberales discriminatorios, tanto históricos como conceptuales.

En primer lugar, estos nuevos regímenes han mantenido e institucionalizado las diferencias construidas bajo el liberalismo entre una mayoría hegemónica y las minorías definidas como diferentes: afroamericanos, amerindios e inmigrantes. De esta manera se continúa y profundiza la distinción liberal entre la cultura supuestamente universal del grupo hegemónico, que no es definida en términos étnicos, y las culturas étnicas particulares y diferentes de los otros grupos. No en balde, los principales teóricos del multiculturalismo, como el canadiense Will Kymlicka, reivindican su compatibilidad con el liberalismo.312 La diferencia significativa radica en que bajo el multiculturalismo esta distinción entre mayorías y minorías ha dejado de ser la base de una exclusión discriminatoria y se ha convertido en el fundamento de un reconocimiento legal que ha generado derechos particulares para los grupos definidos como étnicos.

Otra continuidad significativa con el liberalismo

discriminador se encuentra en la manera de concebir las diferencias entre los distintos grupos. Como hemos visto, el liberalismo racializó a los grupos que definía como diferentes y que buscaba excluir, al atribuir sus rasgos culturales e identitarios supuestamente negativos a las características biológicas propias de su raza. Aunque el multiculturalismo rechaza abiertamente el racismo, suele concebir las identidades culturales y étnicas de los grupos minoritarios como realidades casi igualmente inamovibles, al grado que deben ser consagradas y protegidas por la ley. De esta manera, reifica y esencializa precisamente algunas de las categorías étnicas y formas de discriminación que fueron construidas por el liberalismo.

Los regímenes multiculturales también deben ser comprendidos como producto de una nueva forma de integración de las naciones americanas con la economía mundial capitalista. Dentro del marco de la globalización económica y de la reimposición de la hegemonía del liberalismo económico, los gobiernos nacionales han abandonado los proyectos de desarrollo autónomo y se han convertido en garantes y gestores de la apertura de sus economías a los flujos internacionales de capital y mercancías y de la más eficiente adecuación posible de todos los factores de producción, desde los recursos naturales hasta los trabajadores, a los requerimientos de estos flujos.

Esto ha significado el debilitamiento de las antiguas organizaciones clasistas, como sindicatos y organizaciones campesinas, y la atomización de los mercados laborales, así como un creciente flujo de emigrantes legales e ilegales a los centros económicos mundiales. Como ha señalado Slavoj

Zizek, el multiculturalismo favorece este tipo de integración, al disolver a los antiguos sujetos de clase y enfatizar las diferencias cualitativas, e insalvables, entre los grupos subalternos; igualmente, su lógica fomenta la creación de nichos de mercado que son altamente rentables para el capitalismo globalizado.313

Todos estos elementos permiten ver el carácter profundamente contradictorio de los regímenes multiculturales. Estas contradicciones son particularmente evidentes en el hecho de que en las últimas décadas, a la vez que casi todos los Estados americanos han reconocido política y jurídicamente la existencia de diferentes identidades culturales y étnicas entre los grupos que conforman sus naciones, las nuevas condiciones sociales y económicas han erosionado de manera dramática las bases ecológicas, económicas y sociales de esta diversidad.

La imposición del capitalismo globalizado en las naciones americanas ha afectado gravemente y ha llegado a destruir buen número de las economías tradicionales de los grupos campesinos, amerindios y afroamericanos, y ha erosionado el nivel de vida de los grupos urbanos subalternos. A la vez, se ha desatado una nueva ola de despojo de los territorios y el patrimonio cultural y biológico de los grupos amerindios y afroamericanos encabezada por grandes compañías mundiales que buscan recursos naturales que van desde los minerales y los energéticos hasta sus conocimientos tradicionales sobre la biodiversidad e incluso su genoma. Bajo el régimen multicultural, los Estados-nación se han convertido en promotores y facilitadores de la entrada de estas nuevas fuerzas, dejando a los grupos étnica y

culturalmente diferentes en una situación de vulnerabilidad extrema.

Esto ha sido posible debido a que los derechos que han sido reconocidos otorgados a los grupos étnicos diferentes en la mayoría de los regímenes multiculturales se han limitado al ámbito de la cultura, entendida como manifestaciones simbólicas y visibles de la identidad, y no se ha extendido al terreno de las formas de propiedad y de intercambio que puedan entrar en contradicción con las reglas y necesidades del capitalismo liberal ni al control sobre la naturaleza y los territorios donde estos grupos producen y reproducen su vida cultural y material.

Héctor Díaz Polanco ha acuñado el concepto de etnofagia para referirse a la manera en que esta nueva situación política y social amenaza con destruir la diversidad cultural y étnica de los países americanos, frente a la indiferencia de unos Estados que han abandonado su potestad de ejercer políticas relativas a los grupos diferentes de su población, ya fueran integradoras o discriminatorias.[314]

***

Históricamente los primeros regímenes multiculturales se establecieron en Estados Unidos y Canadá, los países donde los regímenes liberales discriminatorios habían mantenido un mayor grado de segregación de los grupos subalternos desde finales del siglo XIX.

En Estados Unidos, el movimiento de derechos civiles de los afroamericanos, iniciado en la década de 1950, se enfrentó de manera muy visible y eficaz a las prácticas racistas y discriminatorias del régimen Jim Crow en los estados sureños y a la discriminación menos explícita pero

igualmente insidiosa en los norteños. Finalmente, en los años sesenta logró victorias políticas y jurídicas que terminaron con el régimen discriminatorio, que prohibieron explícitamente la segregación y la discriminación racial en el ámbito público y en el acceso a los servicios del Estado y terminaron con las prácticas que impedían a los afroamericanos ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Sin embargo, el fin del régimen liberal discriminatorio no llevó a la desaparición de las diferencias culturales y étnicas de la arena política y social norteamericana. La sociedad y la política norteamericanas continúan siendo marcadas por la dicotomía entre la identidad mayoritaria hegemónica, basada en la cultura angloamericana, y las identidades étnicas de las minorías diferentes, todavía hoy definidas en términos raciales. Por un lado, en los ámbitos privados de la sociedad y la economía, los grupos euroamericanos han continuado discriminando y segregando a los afroamericanos y otros grupos diferentes, lo que ha significado el mantenimiento de marcadas diferencias de niveles de ingresos y bienestar social entre estos grupos. Por el otro, los movimientos afroamericanos, y también los amerindios y de inmigrantes, han demandado la utilización de mecanismos de compensación para contrarrestar los resultados de la segregación a la que habían sido sometidos históricamente y las discriminaciones que continúan padeciendo en el presente. Surgieron así las políticas de *affirmative action*, acción afirmativa, que recurrían a la discriminación positiva a favor de estudiantes, contratistas y empresas pertenecientes a las llamadas minorías raciales. Estas políticas beneficiaron tangiblemente a estos grupos, permitiendo por ejemplo el

desarrollo de una creciente clase media afroamericana, pero perpetuaron, e incluso fortalecieron, las fronteras culturales y étnicas en la sociedad estadounidense. Por ello, se puede proponer que, bajo el multiculturalismo, Estados Unidos pasó de un sistema de segregación discriminatoria, característico de los regímenes liberales, a uno de segregación distributiva, propio de los regímenes multiculturales.

En Canadá, el régimen multicultural surgió a partir del impulso de las movilizaciones de los grupos francoamericanos y de los amerindios. Los gobiernos nacionalistas que ganaron el poder en la provincia canadiense de Quebec en la década de 1950 se enfrentaron frontalmente a la "angloconformidad", que era la base de la definición de ciudadanía étnica impuesta por el liberalismo canadiense, y reivindicaron el derecho de la población francoparlante a utilizar su propia lengua en los ámbitos públicos. Con el tiempo, impusieron su propia versión de ciudadanía étnica, al hacer obligatorio el uso del francés en Quebec y marginar a los angloparlantes y a los amerindios.[315] Sin embargo, la manera en que el gobierno federal canadiense respondió a sus demandas fue creando un régimen multicultural que daba espacio para la utilización de ambas lenguas.

A su vez, en la década de 1960 los indígenas se movilizaron crecientemente contra las prácticas discriminatorias de que eran objeto y contra el régimen de tutela a que los sometía el gobierno canadiense. Estas movilizaciones sociales llegaron a la violencia en varias ocasiones. Al mismo tiempo, estos pueblos desarrollaron una exitosa estrategia jurídica para reivindicar frente a los tribunales los derechos que habían

obtenido en los tratados del siglo XIX y de principios del siglo xx y que luego les habían sido conculcados.

Estas movilizaciones forzaron al gobierno canadiense a una revisión profunda de sus políticas hacia la población indígena. En 1960 se otorgó el derecho a votar a todos los adultos amerindios, sin las restricciones previas. Igualmente, el gobierno reconoció el derecho de los grupos amerindios a organizarse políticamente y comenzó a tratar con sus autoridades. A fines de esa década un reporte gubernamental recomendó eliminar el objetivo de integrar a los amerindios a la cultura dominante y reconocer su derecho a la diferencia cultural. Para referirse a los nuevos derechos culturales de que debían disfrutar los indígenas, además de los derechos ciudadanos liberales tradicionales, el reporte acuñó el término de *citizens plus*, ciudadanos plus, que resume de manera muy clara las aspiraciones del multiculturalismo canadiense.316 Sin embargo, los movimientos indígenas rechazaron este reporte por otras causas y el objetivo integrador siguió en la ley, aunque ha sido abandonado en la práctica.317

En las últimas décadas el Estado canadiense ha iniciado un proceso de devolución de importantes grados de soberanía territorial a los grupos amerindios. El caso más dramático fue la constitución del territorio de Nunavut, bajo gobierno inuit en el norte del país.

En América Latina los regímenes multiculturales comenzaron a establecerse a partir de la década de 1980, en algunos casos como respuesta a movilizaciones de los grupos amerindios o afroamericanos, en otros como producto de las iniciativas de los propios gobiernos.

Un hito importante para esta transformación fue la Declaración de Barbados por la Liberación del Indígena de 1971, un texto político y programático escrito por un grupo de antropólogos de toda América Latina que planteó abiertamente la necesidad de reconocer los derechos políticos de los pueblos indígenas a mantener sus identidades culturales y étnicas diferentes y a controlar sus territorios, con el fin de lograr un desarrollo sustentable. Esta declaración influyó en las demandas de los movimientos amerindios en toda América Latina: aunque muchos de estos movimientos se habían iniciado como movimientos campesinos de corte clasista, con una fuerte influencia ideológica del marxismo, a lo largo de la década de 1970 y 1980 fueron sustituyendo el discurso vanguardista revolucionario por uno de reivindicación étnica.

Aparte de Panamá, que había otorgado una amplia autonomía al pueblo cunaa a principios del siglo XX, debido en buena medida a presiones del gobierno de Estados Unidos, en 1987 Nicaragua fue el primer país latinoamericano que reconoció los derechos especiales de un grupo étnico diferente: los miskitos de la costa atlántica. Este grupo afroamericano se había levantado en armas contra la recién triunfante revolución sandinista en rechazo a sus políticas de reforma agraria que amenazaban su sistema de tenencia de la tierra. Para ello, recibió el apoyo del gobierno de Estados Unidos, que buscaba una manera de debilitar al régimen sandinista. En respuesta, el gobierno revolucionario acordó otorgarles a los miskitos un estatuto de autonomía que respetaba su cultura, su lengua —el inglés— y sus formas de propiedad de la tierra.[318]

En el caso de Colombia, la Constitución de 1991 reconoció una amplia gama de derechos políticos, territoriales y culturales a los pueblos indígenas, creando el estatuto de autonomía más completo que se haya adoptado hasta la fecha en toda América. Este reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos indígenas fue resultado de las movilizaciones de sus organizaciones, pero fue también una admisión tácita del hecho de que el Estado colombiano nunca había establecido realmente un control efectivo sobre las poblaciones indígenas, sobre todo en la vasta región amazónica, donde incluso había cedido su soberanía, hasta la segunda mitad del siglo XX, al Vaticano y sus misiones católicas.[319]

En México, desde la década de 1970 el indigenismo oficial había entrado en crisis ante las críticas de las organizaciones indígenas a su paternalismo y autoritarismo, y en 1992 el gobierno reconoció en una reforma constitucional el carácter multiétnico de la nación, rompiendo así con el ideal integrador que había sido central en la ideología del mestizaje. Sin embargo, las demandas políticas, culturales y étnicas del movimiento indígena adquirieron mucho mayor fuerza, y relieve político, con la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Sus reivindicaciones a favor de la autonomía de las comunidades indígenas se colocaron en el centro de la agenda política nacional y provocaron una fuerte reacción de amplios sectores de la clase política y de la sociedad en defensa de los ideales del régimen integrador y su definición racialista de la identidad nacional mestiza. El resultado fue que la ley de autonomía aprobada en 2001 no satisfizo las demandas del

movimiento indígena. Por ello, se puede decir que México se encuentra hoy en un *impasse* entre el régimen integrador que no termina de ser disuelto y un régimen multicultural que no se ha consolidado.320

En Brasil, la nueva Constitución de 1988, concebida en el marco del reestablecimiento de un régimen democrático, reconoció los derechos de las poblaciones amerindias a su territorio y a su identidad cultural. Igualmente terminó con el régimen de tutela por parte del gobierno al que habían sido sometidos durante el siglo XX. En los últimos años se han proclamado leyes contra la discriminación étnica y racial y se ha intentado implementar sistemas de acción afirmativa para mejorar la condición socioeconómica y el acceso de los grupos afroamericanos a servicios públicos como la educación. Sin embargo, este tipo de sistemas ha sido difícil de aplicar, pues tradicionalmente en ese país las fronteras entre los diferentes grupos étnicos no han sido tan tajantes como las que existen en Estados Unidos y Canadá,321 y por lo tanto, resulta difícil definir claramente quiénes deben ser los beneficiarios de estas formas de discriminación positiva; por la misma razón, estas medidas se han enfrentado a la oposición de importantes intelectuales y académicos.322

La constitución de un régimen multicultural en Guatemala fue resultado de un proceso mucho más prolongado, violento y complejo. Como vimos en el apartado anterior, el intento de los gobiernos progresistas de las décadas de 1940 y 1950 por establecer un régimen integrador en ese país fracasó con el golpe de Estado militar de 1954.

La cancelación de la posibilidad de reformas pacíficas dio pie, unos años después, a una larga guerra civil entre grupos

guerrilleros revolucionarios y el gobierno militar. Si bien la insurrección guerrillera se definió inicialmente en términos marxistas de clase y consideró que los indígenas no eran sujetos revolucionarios, tras un primer fracaso y un repliegue a la región predominantemente amerindia del altiplano occidental, los guerrilleros encontraron bases de apoyo importantes entre las comunidades indígenas a partir de la década de 1970.323 Cabe señalar que este apoyo nunca fue unánime, pues muchas comunidades quedaron divididas: mientras las élites tradicionales se alinearon con el gobierno y con el ejército, los grupos campesinos marginados del poder comunitario se acercaron a las guerrillas.324

La reacción del gobierno y el ejército fue desencadenar una campaña genocida en su lucha contrainsurgente, que afectó particularmente a los indígenas y que tuvo su momento más álgido a principios de 1980. Como reacción a esta campaña genocida, y también para mejorar su posición ante la opinión pública internacional que se había hecho más sensible a las temáticas étnicas, las organizaciones guerrilleras fueron incorporando las reivindicaciones étnicas a su plataforma de lucha, aunque lentamente y de manera contradictoria.325 Por otro lado, la persecución gubernamental provocó un fortalecimiento de la identidad étnica de muchas comunidades indígenas y también las orilló a apelar a la comunidad internacional para defender sus derechos humanos: el caso de Rigoberta Menchú es paradigmático de este renacer étnico.326 Igualmente, algunas comunidades como Santiago Atitlán supieron movilizar amplias redes de apoyo internacional alrededor de un sentido renovado de su etnicidad.327

El renacer y la creciente visibilidad de las identidades étnicas indígenas se han manifestado en todas las áreas de la vida política y cultural guatemalteca, razón por la cual, cuando se iniciaron las negociaciones de paz entre las guerrillas y el gobierno, el tema de los derechos indígenas tuvo un lugar importante en la agenda. El acuerdo de paz de 1996 incluyó varias cláusulas que reconocían los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas y les prometía un estatuto de autonomía. Sin embargo, cuando este estatuto fue sometido a referéndum, fue rechazado por la mayoría de un electorado en el que los indígenas tienen todavía poca participación efectiva.

Perú pasó igualmente por una larga guerra civil en las décadas de 1980 y 1990 que también fue resultado, al menos en parte, de la incapacidad del Estado y la sociedad de construir un nuevo régimen de relaciones interétnicas tras la disolución del régimen liberal discriminatorio a mediados del siglo XX. Una ola de invasiones de tierras, impulsada por organizaciones campesinas en la década de 1960, terminó con el sistema de haciendas y gamonales que había sustentado este régimen en la sierra, pero las contradictorias reformas agrarias de esa década y la siguiente no consolidaron ni un régimen de propiedad comunal ni el desarrollo de pequeñas propiedades viables. El resultado fue un vacío económico y político que fue aprovechado por las organizaciones guerrilleras revolucionarias, particularmente por Sendero Luminoso a partir de 1980. Sin embargo, pese a que buena parte de las bases de apoyo de este movimiento eran indígenas, campesinos y también emigrados a las ciudades, Sendero Luminoso no incluyó ninguna dimensión étnica en

su discurso revolucionario de corte maoísta y tampoco incorporó a las comunidades ni a sus autoridades en sus procesos de decisión política. Por otro lado, la estrategia de constrainsurgencia del gobierno fomentó las rivalidades intercomunitarias y contribuyó a una mayor desorganización de las sociedades indígenas.328

Igualmente, la guerra civil tuvo el efecto de hacer desaparecer, o debilitar brutalmente, a las numerosas y eficaces organizaciones sociales de los indígenas en el campo y en las ciudades, y por ello, en la actualidad los movimientos indígenas son más débiles en Perú que en los otros países andinos. Pese a ello, la Constitución de 1993 reconoció el carácter multiétnico del país y dio un cierto grado de autonomía a las comunidades "campesinas" de la sierra y "nativas" del Amazonas.

Es en Bolivia y Ecuador donde los movimientos indígenas han ganado mayor fuerza y han tenido un mayor impacto a nivel nacional. Esto se debe, en primer lugar, al hecho de que los amerindios constituyen la mayoría de la población en el primer país, y están cerca de la mitad en el segundo. Por eso, las movilizaciones de los pueblos amerindios han rebasado el marco multicultural de demanda de reconocimientos específicos y se han transformado en luchas por el control del Estado por parte de los propios indígenas. En Ecuador los movimientos indígenas optaron por una estrategia de alianzas con el objetivo de construir un Estado multinacional.329 En Bolivia, lograron tomar de manera casi directa el poder y han emprendido una ambiciosa reforma constitucional con un objetivo similar.330

Aunque es difícil evaluar su impacto futuro y la dirección

que habrá de tomar, el proyecto de un Estado multinacional parece ir más allá del paradigma multicultural, pues rompe con la dicotomía mayoría-minorías, y ofrece a los pueblos amerindios la posibilidad de ejercer sus derechos y su soberanía de un modo más amplio.

***

El desarrollo histórico de los regímenes multiculturales en los diferentes países americanos muestra sus profundas contradicciones: surgieron como una conquista de los movimientos afroamericanos y amerindios que demandaban el reconocimiento político explícito de su especificidad cultural y étnica y el fin de las prácticas de discriminación y segregación en su contra, pero también han servido para prolongar y profundizar las distinciones étnicas construidas por los regímenes liberales discriminatorios y han perpetuado la hegemonía de los grupos étnicos dominantes. Igualmente, han sido acompañados por la imposición de reformas económicas de corte liberal y globalizador que han debilitado aún más los márgenes de autonomía ecológica de muchas comunidades campesinas amerindias y afroamericanas. Estas contradicciones se han convertido en una importante causa de conflicto político en los países americanos, y se puede afirmar que el rostro que tomarán los regímenes multiculturales en ellos está aún por definirse.

BIBLIOGRAFÍA

Abad y Queipo, Manuel, "Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del nuevo código, en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes…", en *Obras sueltas de José María Luis Mora. Ciudadano mexicano*, José María Luis Mora *et al.*, México, Porrúa, 1963, p. 175-213.

Abernethy, David, *The dynamics of global dominance: European overseas empires 1415-1980*, New Haven, Yale University Press, 2000.

Adams, Francis y Barry Sanders, *Alienable rights. The exclusion of African Americans in a white man's land, 1610-2000*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 2003.

Adorno, Rolena, *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1988.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Obra Antropológica, 6).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "[Comentario], Indigenismo en México", *Anuario Indigenista*, v. XXX, 1970, p. 280-294.

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974 [1852].

Alcántara, Berenice, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia christiana de fray*

Bernardino de Sahagún, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1983.

Andrews, George Reid, *Afro-Latin America 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Annino, Antonio, "Pueblos, liberalismo y nación", en *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo* XIX, coordinación de Antonio Annino y François-Xavier Guerra, México, Fondo de Cultura Económica/Siglo XXI, 2003, p. 399-430.

Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Bailyn, Bernard, *Atlantic history: concept and contours*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

Balibar, Étienne, "'Class racism'", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, class: ambiguous identities*, Londres, Verso, 1999, p. 204-216.

Balibar, Étienne, "The nation form: history and ideology", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, class: ambiguous identities*, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, Londres, Verso, 1999, p. 86-106.

Barabas, Alicia (coord.), *El mesianismo contemporáneo en América Latina*, México, Asociación Latinoamericana

para el Estudio de las Religiones, 1991 (Religiones Latinoamericanas, 2).

Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Berlin, Ira, *Many thousands gone. The first two centuries of slavery in North America*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, The Belknap Press, 1998.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Bloch, Marc, "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", en *Revue de Synthèse Historique*, 1928, v. 46, p. 15-50.

Bloch, Maurice, "Are religious beliefs counter-intuitive?", en *Essays on cultural transmission*, Oxford/Nueva York, Berg Publishers, 2005, p. 103-122.

Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, 1995, v. 1, p. 337-357.

Bonfil Batalla, Guillermo, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas. Políticas y organización", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, v. 2, p. 467-480.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Los Noventa).

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980.

Brass, Paul R., *Ethnicity and nationalism. Theory and comparison*, Newbury Park, Sage, 1991.

Brown, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Bucio Escobedo, Mónica, *Identidad y autonomías indígenas en Colombia: de la lucha por la tierra a la lucha por la autodeterminación*, tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos/Universidad de Guadalajara, 2005.

Burgos, Elizabeth y Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1985.

Burns, Allan F., *An epoch of miracles. Oral literature of the Yucatec Maya*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Bustamante Dueñas, Juan, *Los indios del Perú*, Puno, s. e., 1981.

Cairns, Alan C., *Citizens plus. Aboriginal peoples and the Canadian State*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2000.

Carlsen, Robert S., "Social organization and disorganization in Santiago Atitlan", *Ethnology*, v. 35, n. 2, 1996, p. 141-161.

Carmack, Robert M., "State and community in nineteenth-century Guatemala: the Momostenango case", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, edición de Carol A. Smith, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 116-136.

Carmack, Robert M., *Harvest of violence; the Maya Indians and the Guatemalan crisis*, Norman, University of Oklahoma, 1988.

Carmack, Robert M., "Spanish-Indian relations in Highland Guatemala, 1800-1944", en *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations*, Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, eds., Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983, p. 215-252.

Carmack, Robert M., *The Quiche Mayas of Utatlan. The evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos* XVI *y* XVII, Madrid, Akal, 1978.

Carvalho, José Jorge de, *Inclusão étnica no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*, São Paulo, Attar, 2006.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 v., edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar y un índice de materias, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Clendinnen, Inga, *Ambivalent conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University

Press, 1987.

Clendinnen, Inga, "Disciplining the Indians: Franciscan ideology and missionary violence in sixteenth-century Yucatán", *Past and Present*, v. 94, 1982, p. 27-48.

Collins, John F., "Recent approaches in English to Brazilian racial ideologies: ambiguity, research methods, and semiotic ideologies. A review essay", *Comparative Studies in Society and History*, 2007, v. 49, n. 4, p. 997-1009.

Colón, Cristóbal, "El primer viaje a las Indias. Relación compendiada por fray B. de las Casas", en *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

Comaroff, Jean, *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African people*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Contreras, Carlos y Marcos Cueto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Cunha, Manuela Carneiro da, "Política indigenista no século XIX", en *História dos índios no Brasil*, edición de Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 133-154.

De Vos, George A. y Lola Romanucci-Ross (eds.), *Ethnic identity: creation, conflict and accommodation*, Walnut Creek, AltaMira, 1995.

Dean, Carolyn y Dana Leibsohn, "Hybridity and its discontents: considering visual culture in Spanish America", *Colonial Latin American Review*, v. 12, n. 1, 2003, p. 5-35.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Demélas, Marie-Danielle, "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes", en *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo* XIX, coordinación de Antonio Annino y François-Xavier Guerra, México, Fondo de Cultura Económica/Siglo XXI, 2003, p. 347-378.

Díaz Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalidad y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Dickason, Olive Patricia, *Canada's first nations. A history of founding peoples from earliest times*, Ontario, Oxford University Press, 2002.

Durán, Diego, "Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas, redactada el año 1570", en *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa 36), v. 1, p. 3-210.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1985 [1912].

Edmonson, Munro S., ed., *The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.

Estenssoro, Juan Carlos, "Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II", en *Los incas, reyes del Perú*, Natalia Majluf *et al.*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 93-173.

Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad: la*

incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Flores Estrella, Josefina, *El personaje perdido. La nobleza indígena y el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

Foster, George M., *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 1960.

Foucault, Michel, *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.

Fredrickson, George M., *Racism. A short history*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Freyre, Gilberto, *Casa-grande & senzala. Formação de família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Río de Janeiro, Record, 1999.

Friedman, Jonathan, "Will the real Hawaiian please stand; anthropologists and natives in the global struggle for identity", en *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 149, n. 4, 1993, p. 737-767.

Friedman, Jonathan, "Myth, history and political identity", *Cultural Anthropology*, v. 7, 1992, p. 194-210.

Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, México, Porrúa, 1916 [1960].

Garcés V., Fernando, "Ordenamiento territorial, recursos

naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado plurinacional?", en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España*, coordinación de Natividad Gutiérrez Chong, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés, 2009, p. 141-154.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1984.

Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo* XXI, coordinación de Leticia Reyna, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Superior, 2001, p. 45-70.

Gisbert, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert, 1980.

Gomez, Michael A., *Exchanging our country marks. The transformation of African identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1998.

Gorender, Jacob, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Ática, 1990.

Graulich, Michel, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000 (Biblioteca del Presente, 12).

Guerra, François-Xavier, "Las mutaciones de la identidad en

la América hispánica", en *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo* XIX, coordinación de Antonio Annino y François-Xavier Guerra, México, Fondo de Cultura Económica-Siglo XXI, 2003, p. 185-220.

Hale, Charles R., *Resistance and contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

Hanson, Allan, "The making of the Maori: culture invention and its logic", en *American Anthropologist*, v. 91, 1989, p. 890-902.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003 (La Libraire du XXème Siècle 2003).

Harvey, David, "Notes towards a theory of uneven geographical development", en *Spaces of global capitalism: a theory of uneven geographical development*, Londres, Verso, 2006, p. 71-116.

Harvey, David, "The art of rent: globalization and the commodification of culture", en *Spaces of capital: towards a critical geography*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 394-411.

Heater, Derek, *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid, Alianza, 2007 (El Libro de Bolsillo, 3439).

Hill, Jonathan D., "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992", en *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, edición de Jonathan D. Hill, Des Moines, University of Iowa Press, 1996, p. 1-19.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *The invention of*

tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

The Huarochirí Manuscript. A testament of Ancient and Colonial Andean religion, traducción del quechua de Frank Salomon y George L. Urioste, notas y studio preliminary de Frank Salomon, transcripción de George L. Urioste, Austin, University of Texas Press, 1991.

Inoue Okubo, Yukitaka, "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana", en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, edición de Federico Navarrete Linares y Danna Levin, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 55-96.

Isenberg, Andrew C., *The destruction of the bison: an environmental history, 1750-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Johansen, Bruce y Maestas Roberto, *Wasi' chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Kaltmeier, Olaf, *¡Marichiweu!- Zehnmal werden siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche- Bewegung in Chile aus der Dialektik wom Herrschaft und Widerstand seit der Conq*, Münster, Edition ITP/Kompass, 2004.

Karstedt, Susanne, *Akteure, Ideologien, Instrumente: Grundzüge der US-amerikanischen und argentinischen Indianerpolitik (1853-1899) im Vergleich*, Berlín, wvb, Wissenschaftlihce Verlag, 2006.

Karttunen, Frances E., *Between worlds: interpreters, guides, and survivors*, New Brunswick, Rutgers University, 1994.

Kehoe, Alice B., *The ghost dance: ethnohistory and revitalization; case studies in cultural anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1989.

Kehoe, Alice B., *North American Indians. A comprehensive account*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1981.

Klein, Herbert S., *Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

Knight, Alan, "Racism, revolution and *indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en *The idea of race in Latin America*, edición de Richard Graham, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 71-113.

Koselleck, Reinhart, "Semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 205-250.

Kracht, Benjamin R., "The Kiowa ghost dance, 1894-1916: an unheralded revitalization movement", *Ethnohistory*, v. 39, n. 4, 1992, p. 452-477.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996 (Paidós, Estados y Sociedad).

Latour, Bruno, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Latour, Bruno, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Latour, Bruno, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de*

antropología simétrica, Madrid, Debate, 1993.

Latour, Bruno, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1992.

Le Bot, Yvon, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Lear, Jonathan, *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1988 (Cien de México).

Llamas, Edith, *El bautismo de los señores de Tlaxcala y Michoacán. Una alianza político-religiosa en la Conquista de México*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Lobos Poblete, Fernando, "Demandas actuales e históricas del movimiento indígena en Ecuador: alcances y propuestas autonómicas", en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España,* coordinación de Natividad Gutiérrez Chong, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés, 2009, p. 173-194.

Lockhart, James, "Double mistaken identity: some Nahua concepts in Postconquest guise", en *Of things of the Indies. Essays old and new in early Latin American history*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 98-119.

Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford,

Stanford University Press, 1992.

Lombardi, John V., "Independencia y esclavitud en el periodo de transición de 1750-1850", en *Historia general de América Latina*, Madrid, Trotta/Unesco, 2003, v. 5, p. 365-382.

López Austin, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinación de Johanna Broda y Félix Báez Jorge, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 47-65.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (Fideocomiso de las Américas, Serie Ensayo).

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1996 (Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Hacia una Nueva Historia de México).

López Caballero, Paula, "Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos primordiales y kastom polinesia", *Fronteras de la Historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, v. 10, 2005, p. 109-138.

Magaloni, Diana, "Painting a new era. Conquest, prophecy, and the world to come", en *Invasion and transformation: interdisciplinary perspectives on the Conquest of Mexico*, edición de Rebecca P. Brienen y Margaret A. Jackson,

Boulder, University Press of Colorado, 2008, p. 125-149.

Magaloni, Diana, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la Conquista de México* en el libro XII del *Códice florentino*", en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, edición de Federico Navarrete Linares y Danna Levin, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 263-290.

Majluf, Natalia *et al.*, *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005.

Málaga, Maite, *Cuerpos que se encuentran y hablan. El proceso de conquista y sus relaciones de poder vistos a través del cuerpo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.

Mallon, Florencia E., "Chronicle of a path foretold? Velasco's revolution, Vanguardia Revolucionaria and 'Shinning Omens' in the Indigenous communities of Andahuaylas", en *Shining and other paths. War and society in Peru, 1980-1995*, edición de Steve J. Stern, Durham, Duke University Press, 1998, p. 84-119.

Mallon, Florencia E., *Peasant and nation. The making of Postcolonial Mexico and Peru*, Los Angeles/Berkeley, University of California Press, 1995.

Manrique, Nelson, "Las sociedades originarias en el ámbito de la formación inicial de los proyectos nacionales como culminación de los procesos de continuidad y ruptura", en *Historia general de América Latina*, Madrid,

Trotta/Unesco, 2003, v. 5, p. 357-370.

Marienstras, Élise, *La resistencia india en Estados Unidos*, traducción de Uxoa Doghamboure y Óscar Barahona, México, Siglo XXI Editores, 1982.

Martínez Baracs, Andrea, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1570*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Colegio de Historia de Tlaxcala, 2008.

Martínez Sarasola, Carlos, *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas argentinas*, Buenos Aires, Emecé, 1992.

Marx, Karl, *A propósito de la cuestión judía*, Buenos Aires, Signo, 2007.

Mattoso, Katia, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

Mazower, Mark, *Dark continent. Europe's twentieth century*, Nueva York, Vintage Books, 2000.

McGrane, Bernard, *Beyond anthropology. Society and the other*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

McLoughlin, William G., "Ghost dance movements: some thoughts on definition based on Cherokee history", *Ethnohistory*, v. 37, n. 1, 1990, p. 25-44.

McLoughlin, William G., *Cherokee renascence in the New Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Meggers, Betty J., *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI Editores, 1989 [1976].

Melville, Elinor G.K., *A plague of sheep. Environmental consequences of the Conquest of Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Millones, Luis (comp.), *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo* XVI, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990 (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, 8).

Millones, Luis (comp.), *Historia y poder en los Andes centrales (de los orígenes al siglo* XVII*)*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (Alianza América 14).

Mintz, Sidney W. y Richard Price, *The birth of African-American culture. An anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, 1992 [1976].

Moctezuma Mendoza, Vicente y Andrea Calderón García, *San Pedro Tidaá. Una vasta historia en la Mixteca Alta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Monteiro, John M., *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

Montes de Oca Barrera, Laura Beatriz, "Democracia en la diferencia: retos del movimiento indígena ecuatoriano. Convergencias y diferencias en los diversos actores políticos", en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España*, edición de Natividad Gutiérrez Chong, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés, 2009, p. 195-224.

Mora, José María Luis, "México y sus revoluciones (fragmentos)", en *Espejo de discordias*, selección, introducción y notas de Andrés Lira, México, Secretaría

de Educación Pública, 1984 (Colección Cien de México), p. 71-85.

Motolinía, Toribio de Benavente, fray, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973 ("Sepan cuantos…", 129).

Moya Pons, Frank, "Haiti and Santo Domingo: 1760-*c.* 1870", en *The Cambridge history of Latin America*, edición de Leslie Bethell, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, v. 3, p. 237-276.

Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincias de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: México*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. 4, p. 229-269.

Murphy, Joseph M., *Santería. An African religion in America*, Boston, Beacon Press, 1988.

Navarrete Linares, Federico, "Estados-nación y grupos étnicos en la América independiente, una historia compartida", en *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, introducción de Berenice Alcántara Rojas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, en proceso.

Navarrete Linares, Federico, *Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

Navarrete Linares, Federico, "Para pensar las funciones del sacrificio humano en la sociedad mexica", en *La quête du*

Serpent à Plumes. Arts et religions de l´Amérique précolombienne. Hommage a Michel Graulich, edición de Natalie Ragot y Sylvie Peperstraete Guilhem Olivier, París, Brepols Publishers, 2011 (École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses).

Navarrete Linares, Federico, "1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana", en *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, coordinación de Josefina Mac Gregor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional, 2010, p. 117-153.

Navarrete Linares, Federico, "¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX?", en Miguel León-Portilla y Alicia Mayer, *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fundación Teixidor, 2010.

Navarrete Linares, Federico, "Crisis and reinvention. The redefinition of Indigenous identities in contemporary Mexico", en *Anatomy of indigenous identity and activism*, edición de Pritti Singh, Nueva Delhi, Shipra Publications, 2009, p. 53-79.

Navarrete Linares, Federico, "Beheadings and massacres: Andean and Mesoamerican representations of the Spanish Conquest", *Res. Aesthetics and Anthropology*, v. 53-54, 2008, p. 59-78.

Navarrete Linares, Federico, "Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808", *Revista de História*,

São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 159, 2008, p. 11-35.

Navarrete Linares, Federico, "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural", en Federico Navarrete Linares y Danna Levin Rojo (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 97-112.

Navarrete Linares, Federico, "La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas", *Revista de História*, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 26, 2007, p. 288-310.

Navarrete Linares, Federico, "El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria: la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial", en *El cristianismo en perspectiva global. Impacto y presencia en Asia, Oceanía y las Américas*, edición de Carlos Mondragón, México, El Colegio de México, 2004.

Navarrete Linares, Federico, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.

Navarrete Linares, Federico, "The hidden codes of the Codex Azcatitlan", *Res. Aesthetics and Anthropology*, v. 45, 2004,

p. 144-160.

Navarrete Linares, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2004 (La Pluralidad Cultural en México).

Navarrete Linares, Federico, "La sociedad indígena en la obra de Sahagún", en *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 95-116.

Navarrete Linares, Federico, "Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana", en *La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, edición de Alberto Dallal, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998, p. 53-71.

O'Phelan Godoy, Scarlet, *La gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Lima, Petroperu/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1995.

Ortner, Sherry, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in History and Society*, v. 37, n. 1, 1995, p. 173-193.

Osterhammel, Jürgen, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jarhunderts*, Munich, C.H. Beck, 2009.

Osterhammel, Jürgen, *Colonialism: a theoretical overview*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 2005.

Owens, Leslie Howard, *This species of property. Slave life and*

culture in the Old South, Oxford, Oxford University Press, 1977 [1976].

Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (Alianza América 17).

Pavetti, Ricardo, *La integración nacional del Paraguay (1780-1850)*, Asunción, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 2008.

Pearcy, Thomas L., *The history of Central America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.

Poggio, María Eleonora, *Extranjeros protestantes en la Nueva España. Una comunidad de flamencos, neerlandeses y alemanes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

Radding, Cynthia, *Wandering peoples. Colonialism, ethnic spaces, and ecological frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Durham, Duke University Press, 1997.

Ramírez Castañeda, Elisa, *La educación indígena en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2006.

Redfield, Robert, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

Reifler Bricker, Victoria, "The Caste War of Yucatán: The history of a myth and the myth of history", en *Anthropology and history in Yucatán*, edición de Grant D. Jones, Austin, The University of Texas Press, 1977 (Texas Pan American Series), p. 251-258.

Richter, David, *The ordeal of the longhouse: the peoples of the Iroquois League in the era of European Colonization*,

Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993.

Riekenberg, Michael, *Ethnische Kriege in Lateinamerika im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Hans-Dieter Heinz-Akademischer Verlag Stuttgart, 1997.

Rival, Laura, *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy*, Quito, Abya-Yala, 1996 (Biblioteca Abya-Yala, 35).

Robert, Jean-Claude, *Du Canada français au Québec libre. Histoire d'un mouvement indépendentiste*, París, Flammarion, 1975 (L'Histoire Vivante).

Romero Galván, José Rubén, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica mexicana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en María del Carmen León, José Alejos García y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones), p. 85-162.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial, 1989 (Cien de México).

Sahlins, Marshall, "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history", *The Journal of Modern History*, v. 65, n. 1, 1993, p. 1-25.

Santos, Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos* XV-XVIII, Quito, Abya-Yala, [1992] (Colección 500 Años, 46).

Scholes, France V. y Ralph L. Roys, *Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1938 (Carnegie Institution of Washington Publication, 501).

Schwarcz, Lilia Moritz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2003.

Scott, James C., *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Segato, Rita Laura, "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização", *Dados*, v. 34, n. 2, 1991, p. 249-278.

Sen, Amartya, *Identity and violence. The illusion of destiny*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2006.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Smith, Anthony David, *The ethnic origins of nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

Smith, Carol A., "Conclusion: history and revolution in Guatemala", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, edición de Carol A. Smith, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 258-285.

Sperber, Dan, "Anthropology and psychology: towards an

epidemiology of representations", *Man*, v. 20, 1985, p. 73-89.

Steger, Manfred B., *Globalization. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Stepan, Nancy, *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Stern, Steve J., "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación", en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, edición de Steve J. Stern, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987, p. 50-96.

Stern, Steve J., "The age of Andean insurrection, 1742-1782: a reappraisal", en *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world,* edición de Steve J. Stern, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 34-93.

Stern, Steve J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (Alianza América, 9).

Stern, Steve J., *Shining and other paths. War and society in Peru, 1980-1995*, Durham, Duke University Press, 1998 (Latin America Otherwise).

Sturm, Circe, *Blood politics. Race, culture and identity in the Cherokee nation of Oklahoma*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Tannenbaum, Frank, *Slave and citizen*, Nueva York, Beacon Press, 1992.

Taracena Arriola, Arturo *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2002.

Taracena Arriola, Arturo *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1944-1985*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2004.

Taussig, Michael, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, Nueva York, Routledge, 1993.

Taussig, Michael, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

Thornton, John, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Tilly, Charles, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991 (Alianza Universidad).

Trigger, Bruce, *The children of Aataentsic. A history of the Huron people to 1660*, Kingston, McGill-Queen's University, 1987.

Tur Donatti, Carlos M., "La Argentina blanca y europeizada: la agonía de un mito oligárquico", en *América Latina: las caras de la diversidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2006, p. 49-60.

Tutino, John, "The revolutionary capacity of rural communities: ecological autonomy and its demise", en *Cycles of conflict, centuries of change: crisis, reform, and revolution,* edición de John Tutino, Elisa Servín y Leticia Reina, Durham, Duke University Press, 2007, p. 211-269.

Urton, Gary, *Quipu. Contar anudando en el imperio inka. Catálogo de la exposición en el Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino/Universidad de Harvard, 2003.

Utley, Robert M., *The lance and the shield. The life and times of Sitting Bull*, Nueva York, Ballantine Books, 1994.

Utley, Robert M., *The last days of the Sioux nation*, New Haven, Yale University Press, 1963.

Van Young, Eric, *The other rebellion. Popular violence, ideology, and the Mexican struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Vieira, Antônio, *Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios feita pelo padre Antônio Vieira a instância do doutor Pedro Fernandez Monteiro*, Lisboa, Sá da Costa, 1951.

Viveiros de Castro, Eduardo, "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 181-264.

Viveiros de Castro, Eduardo, "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de la âme sauvage", en *Mémoire de la tradition*, edición de Aurore Becquelin, Daniel Dehouve y Antoinette Molinié, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1993, p. 365-432.

Walker, Charles, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840*, Durham, Duke University Press, 1999.

Wallace, Anthony F. C., "Revitalization movements", *American Anthropologist*, v. 58, 1956, p. 264-281.

Wallerstein, Immanuel, *World-systems analysis: an introduction*, Durham, Duke University Press, 2004.

Wuffarden, Luis Eduardo, "La descendencia real y el 'renacimiento inca' en el virreinato", en Natalia Majluf *et al.*, *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 175-251.

Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Zizek, Slavoj, "El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 137-188.

NOTAS

1 Alcántara y Navarrete, Los pueblos amerindios.

2 Bonfil, "La teoría del controlcultural en el estudio de los procesos étnicos", 11-57.

3 Dean y Leibsohn, "Hybridity and its discontents", 5-35; Rabasa, "Writing and Evangelization in sixteenth century Mexico", 65-92.

4 Colón, "El primer viaje a las Indias", 92.

5 Anthony Pagden ha analizado con detalle este proceso y lo resume elocuentemente en el título de su obra como la "caída del hombre natural". Pagden, *La caída del hombre natural*.

6 Foucault, *El orden del discurso*.

7 Véase particularmente el análisis de McGrane en *Beyond anthropology. Society and the other*.

8 La interpretación de los sistemas de conocimiento y de praxis como redes constituidas por agentes humanos y naturales, así como la visión constructiva del conocimiento, es expuesta con gran claridad en las obras de Bruno Latour, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad* y *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*.

9 Este tema ha sido analizado exhaustivamente en sus vertientes jurídicas, políticas y filosóficas por Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*.

10 Vieira, "Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios feita pelo padre…", 373. Traducción mía.

11 Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 133-135.

12 McGrane, *Beyond anthropology*, 16-17.

13 Las Casas, "Apologética historia sumaria…".

14 Bernand, *De la idolatría*.

15 En este sentido, Serge Gruzinski ha afirmado que la evangelización buscaba la conquista de las mentes y de los cuerpos. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 99.

16 Vieira, "Parecer sobre a conversão", 379.

17 Véase al respecto el excelente estudio de Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*.

18 Citado en Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, 107.

19 Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, 140-141.

20 Armani, *Ciudad de Dios*, 201.

21 Navarrete Linares, "La sociedad indígena en la obra de Sahagún".

22 Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. 31.

23 Durán, *Libro de los ritos…*, 6.

24 Millones, *Historia y poder en los Andes centrales (de los orígenes al siglo* XVII*)*, 178-179.

25 Salomon, *The Huarochirí manuscript. A Testament of ancient and colonial Andean religion*.

26 Millones, *Historia y poder*, 175-183.

27 Véase la propuesta de Guillermo Bonfil sobre la naturaleza colonial de la categoría de indio, Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial".

28 Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos* XVI *y* XVII, 489-493.

29 Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero…", 205.

30 McGrane, *Beyond anthropology*, 55-56.

31 Mora, "México y sus revoluciones (fragmentos)", 78-79.

32 Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

33 Bustamante Dueñas, *Los indios del Perú*, 24-26, citado en Ossio, *Los indios del Perú*, 230-231.

34 Michel Foucault ha señalado la cercanía entre el concepto de norma y el concepto de raza, *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Llama la atención que McGrane ignore la cercanía entre el concepto de raza y el de cultura cuando examina el surgimiento de este último. McGrane, *Beyond anthropology*, *passim*.

35 La conjunción entre estas dos dimensiones es evidente, por ejemplo, en la obra de Manuel Gamio, *Forjando Patria*.

36 Harvey, "Notes towards a theory of uneven geographical development", 92-93.

37 Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*.

38 McGrane, *Beyond anthropology*, 113-114.

39 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, 44-45.

40 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 50-51.

41 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 32-33.

42 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 15-17.

43 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 126-127.

44 Redfield, *The folk culture of Yucatan*.

45 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 62-63.

46 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 111-113.

47 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 113-114.

48 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 164.

49 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 174-175.

50 Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*.

51 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*.

52 *México profundo. Una civilización negada*.

53 Flores Galindo, *Buscando un inca*, 53.

54 Ortner, "Resistance and the problem of ethnographic refusal".

55 Las ideas de Flores Galindo han sido criticadas precisamente por esta linealidad, véase Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*.

56 Harvey, "The art of rent: globalization and the commodification of culture".

57 Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalidad y etnofagia*, 164-165.

58 Sen, *Identity and violence. The illusion of destiny*.

59 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

60 *El pensamiento mestizo*.

61 Muñoz Camargo, "Relación geográfica", 239-245.

62 Llamas, *El bautismo de los señores de Tlaxcala y Michoacán. Una alianza político-religiosa en la conquista de México*.

63 Esta concepción de la cultura como red debe mucho a las propuestas metodológicas de la teoría de actores y redes, tal como es presentada en Latour, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*.

64 Latour, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, y Harvey, "Notes towards a theory of uneven geographical development".

65 Deleuze, *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*.

66 Esta idea planteada, de manera más notable, por Émile Durkheim se ha convertido en una premisa poco cuestionada de muchas concepciones modernas de la cultura. Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*.

67 Bloch, "Are religious beliefs counter-intuitive?".

68 Sperber, "Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations".

69 Estos elementos se pueden asemejar a lo que Alfredo López Austin ha definido como el "núcleo duro" de una cultura, aunque desde esta perspectiva no siempre son coherentes con el resto de los elementos que la constituyen, contrariamente a lo que afirma este autor. López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana".

70 Este es un argumento defendido elocuentemente en términos históricos y antropológicos por Jean Comaroff en *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African People*.

71 Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial".

72 Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*.

73 Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 29-30.

74 Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

75 Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*.

76 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 183-185. Existe una traducción francesa de este artículo, Viveiros de Castro, "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de la âme sauvage".

77 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 223-222.

78 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 220. Traducción mía.

79 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 224-228.

80 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 216-217.

81 De acuerdo con las interpretaciones de López Austin estos mecanismos de intercambio entre grupos diferentes condujeron, a lo largo de milenios, a la cocreación de una cosmovisión mesoamericana que era compartida por todos ellos. López Austin, *El pasado indígena*.

82 Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*.

83 Tal es el caso, por ejemplo, del análisis más reciente y exhaustivo del tema. Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*.

84 Navarrete Linares, "Para pensar las funciones del sacrificio humano en la sociedad mexica".

85 López Austin, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Ya desde el Preclásico se puede interpretar la difusión de la iconografía olmeca por toda la región como producto de un circuito de intercambio cultural similar.

86 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*.

87 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, 236-237.

88 Navarrete Linares, "El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria: la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial".

89 Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos* XVI *y* XVII.

90 Navarrete Linares, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos". Hartog, *Régimes d'historicité-presentisme et experiences du temps*.

91 Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 43.

92 Magaloni, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la conquista de México* en el libro XII del *Códice florentino*".

93 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 262-264.

94 Lockhart, "Double mistaken identity: some Nahua concepts in Postconquest guise".

95 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1570*,

312-313.

96 Bonfil, "El etnodesarrollo", 475.

97 Ortner, "Resistance and the problem", 186-187.

98 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 210-212.

99 Armani, *Ciudad de Dios*, 74-75.

100 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*.

101 Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*.

102 Trigger, *The children of aataentsic: a history of the Huron people to 1660*.

103 Utley, *The last days of the Sioux*, 34.

104 Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropes", 16-17.

105 Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*.

106 Bucio Escobedo, *Identidad y autonomías indígenas en Colombia: de la lucha por la tierra a la lucha por la autodeterminación*.

107 Lobos Poblete, "Demandas actuales e históricas del movimiento indígena en Ecuador: alcances y propuestas autonómicas".

108 Málaga, *Cuerpos que se encuentran y hablan. El proceso de conquista y sus relaciones de poder vistos a través del cuerpo*, 51-55.

109 Karttunen, *Between worlds: intepreters, guides and survivors*, 5-15.

110 Navarrete Linares, "La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas".

111 Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 248-252.

112 Rival, *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy*, 2-14.

113 Barabas, "El mesianismo contemporáneo en América Latina".

114 Millones, "El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el *Taki onqoy*, siglo XVI". Véase también el excelente análisis del movimiento en Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, 95-118.

115 Kehoe, *The Ghost Dance: ethnohistory and revitalization; Case studies in cultural anthropology*. Véase también McLoughlin, "Ghost Dance movements: some thoughts on definition based on Cherokee history".

116 En su definición original de los "movimientos de revitalización", Anthony F. C. Wallace enfatizó precisamente su carácter novedoso y el hecho de que surgen generalmente en momentos de transformación cultural acelerada, "Revitalization movements".

117 Stern, *Los pueblos indígenas del Perú*, 109-115.

118 Taussig, *Mimesis and alterity*, 186.

119 Estenssoro Fuchs, "Construyendo la memoria: la figura del Inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II".

120 Wuffarden, "La descendencia real y el 'renacimiento inca' en el virreinato".

121 Navarrete Linares, "Beheadings and massacres: Andean and Mesoamerican representations of the Spanish Conquest".

122 Flores Galindo, *Buscando un inca*. Véase también Burga, *Nacimiento de una utopía*.

123 Stern, "The age of Andean insurrection, 1742-1782: a reappraisal".

124 Walker, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840*.

125 Flores Galindo, *Buscando un inca*, 53.

126 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 351-359.

127 El cronista es Diego de Ávalos y Figueroa, autor de la *Miscelánea Austral*, citado en Urton, "Quipu.

Contar anudando en el imperio inka", 40.

128 Sobre Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpain, véanse Navarrete Linares, "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural" y más generalmente sobre la identidad étnica de los historiadores novohispanos; Inoue Okubo, "*Crónicas indígenas*: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana". Sobre Guamán Poma se puede consultar Adorno, *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru.*

129 McLoughlin, *Cherokee renascence in the New Republic.* Véase también Sturm, *Blood politics. Race, culture and identity in the Cherokee Nation of Oklahoma.*

130 Flores Estrella, *El personaje perdido. La nobleza indígena y el Colegio de Santa Cruz deTlatelolco.*

131 Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.*

132 Mintz, *The birth of African-American culture. An anthropological perspective.*

133 Gomez, *Exchanging our country marks. The transformation of African identities in the Colonial and antebellum South.*

134 Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800.*

135 Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 206-207.

136 Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 284-286.

137 Alcántara, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La Psalmodia christiana de Bernardino de Sahagún.*

138 Navarrete Linares, "Beheadings and massacres", Magaloni-Kerpel, "Painting a new era. Conquest, prophecy, and the world to come".

139 Navarrete Linares, "La Malinche, la Virgen"; Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1570.*

140 Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte.*

141 Estenssoro Fuchs, "Construyendo la memoria".

142 Sobre la Amazonía, véase Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos* XV-XVIII. Sobre el norte de México, Radding, *Wandering peoples. Colonialism, ethnic spaces, and ecological frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850.*

143 Richter, *The ordeal of the longhouse: the peoples of the Iroquois League in the era of European colonization.*

144 Isenberg, *The destruction of the bison: an environmental history, 1750-1920.*

145 Navarrete Linares, "Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808". El concepto de "autonomía ecológica" fue acuñado originalmente por John Tutino, aunque la definición que se presenta aquí es mucho más amplia, Tutino, "The revolutionary capacity", 214.

146 La obra de Immanuel Wallerstein enfatiza correctamente el carácter crecientemente planetario del sistema capitalista, aunque su insistencia en atribuir a lo que él define como "centros" de este sistema casi toda la iniciativa e importancia en la conducción de este proceso impide comprender la complejidad y la riqueza de estos procesos en los espacios "periféricos". Wallerstein, *World-systems analysis: an introduction.*

147 Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jarhunderts*, 466-468.

148 Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.*

149 Harvey, "Notes towards a theory of uneven geographical development", 92-93.

150 Armani, *Ciudad de Dios*, 69.

151 Johansen, *Wasi' chu. El genocidio de los primeros norteamericanos.*

152 Algunos de estos productos habían sido ya exportaciones importantes desde el periodo colonial, pero la demanda se incrementó en el siglo XIX.

153 Navarrete Linares, "Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana".

154 Scholes, *Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan*, 618.

155 Al respecto véanse dos textos clave de Inga Clendinnen, "Disciplining the Indians: Franciscan ideology and missionary violence in sixteenth-century Yucatan", y *Ambivalent conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570.*

156 *Libro de Chilam Balam de Chumayel* y el de Tizimín; Edmonson, *The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin.*

157 Ramírez Castañeda, *La educación indígena en México.*

158 Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992).*

159 Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano".

160 Carmack, *The Quiche Mayas of Utatlan. The evolution of a Highland Guatemala Kingdom.*

161 Reifler Bricker, "The Caste War of Yucatan: the history of a myth and the myth of history".

162 Taussig, *Mimesis and alterity*, 150-151.

163 Scott, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts,* IX-XII. El autor insiste en que lo que llama *transcripts* en inglés (y que yo traduzco como "trasuntos", aunque la edición española de su libro habla de "discursos") son más que discursos verbales, pues incluyen acciones políticas, actitudes corporales, bromas, formas de comportamiento, etcétera. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos.*

164 Gomez, *Exchanging our country marks*, 10. [Tengo una mente para que la vean los blancos, / otra para quien yo sé que soy, / él no me conoce, / él no conoce mi mente.]

165 Navarrete Linares, "The hidden codes of the *Codex Azcatitlan*".

166 Moctezuma Mendoza, *San Pedro Tidaá. Una vasta historia en la Mixteca Alta*, 171.

167 Vicente Moctezuma y Andrea Calderón señalan, en todo caso, que la llegada de la escuela significó el deterioro de importantes valores comunitarios y que los maestros devaluaron de manera sistemática la lengua mixteca y la cultura de la comunidad. Moctezuma Mendoza, *San Pedro Tidaá*, 170-175.

168 Brown, *War of shadows. The struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, 215.

169 Taussig, *Mimesis and alterity*, 131-133.

170 Bonfil Batalla, *México profundo*, 79-80.

171 Navarrete Linares, "1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana".

172 El concepto de etnogénesis ha sido retomado de la antropología rusa por diversos estudiosos de la historia colonial amerindia, como Johnathan D. Hill, "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992", y Cynthia Radding, *Wandering peoples.*

173 Utley, *The lance and the shield. The life and times of Sitting Bull.*

174 Lear, *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*, 2.

175 El impacto que tuvo el fin de este complejo cultural es equivalente al que tuvo el fin de la guerra ritual y la antropofagia entre los pueblos tupís de América del Sur.

176 Kehoe, *North American Indians. A comprehensive account*, 320-339.

177 Kracht, "The Kiowa Ghost Dance, 1894-1916: an unheralded revitalization movement", 458.

178 Utley, *The last days of the Sioux*, 64-66.

179 Navarrete Linares, "Grupos étnicos y Estados-nación en América: una visión teórica de sus relaciones".

180 Dean, "Hybridity and its discontents: considering visual culture in Spanish America", 11-13.

181 Riekenberg, *Ethnische Kriege in Lateinamerika im 19. Jahrhundert*, 13-14.

182 Véanse en particular los argumentos de Gilberto Freyre a favor del "patriarcalismo" de la esclavitud brasileña, *Casa Grande & Senzala. Formação de familia brasileira sob o regime de economia patriarcal.* Argumentos similares son defendidos por Frank Tannenbaum, *Slave and citizen.* Un análisis de la continuación de este debate comparativo en nuestros días se puede encontrar en Collins, "Recent approaches in English to Brazilian racial ideologies: ambiguity, research methods, and semiotic

ideologies. A review essay".

183 Un debate muy interesante entre científicos sociales y genetistas sobre la "realidad" biológica de la raza desde esta nueva perspectiva se puede encontrar en el sitio web: http://raceandgenomics.ssrc.org/ (consultado en febrero de 2008).

184 Las reflexiones que siguen a continuación fueron planteadas originalmente en Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

185 Fredrickson, *Racism. A short history*.

186 Esta idea fue planteada inicialmente por Frederick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*.

187 Michael Taussig analiza de manera sugerente el papel de mediación que desempeñan las figuras religiosas entre diferentes grupos étnicos y culturales en el caso de Colombia, Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*.

188 Burns, *An epoch of miracles. Oral literature of the Yucatec Maya*.

189 En este sentido, François Xavier-Guerra establece una distinción entre lo que llama identidades culturales e identidades políticas, que serían equivalentes a lo que yo defino como identidades étnicas, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", 186.

190 En contraste, Gilberto Giménez define a los grupos étnicos precisamente como comunidades no estatales "desterritorializadas" y sometidas al poder de un Estado-nación, "Identidades étnicas: estado de la cuestión".

191 Harvey, "Notes towards a theory of uneven geographical development", 77-90.

192 Latour, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*.

193 Tal es el caso, por ejemplo, de la función que cumple la herbolaria africana en las religiones afroamericanas, Murphy, *Santería. An African religion in America*.

194 Véase, por ejemplo, la obra de George A. de Vos, *Ethnic identity: creation, conflict and accommodation*.

195 Paul Brass ha estudiado la manera en que identidades étnicas locales se han transformado en identidades nacionales en los contextos de la descolonización del sur de Asia, Brass, *Ethnicity and Nationalism. Theory and comparison*.

196 Este concepto fue acuñado originalmente en la antropología rusa y ha sido retomado por estudiosos de los pueblos amerindios como Cynthia Radding, *Wandering peoples. Colonialism, ethnic spaces, and ecological frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, y Jonathan Hill, "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1592". Aunque estos autores lo utilizan exclusivamente para explicar la adaptación de pueblos indígenas a la dominación europea, me parece que puede ser empleado de manera más amplia para todos los procesos de conformación de identidades étnicas.

197 *Comunidades imaginadas*.

198 *The invention of tradition*.

199 El debate ha sido particularmente explícito en la antropología de la Polinesia. Allan Hanson enfatizó el carácter artificioso de las construcciones identitarias de los maorí de Nueva Zelanda, "The making of the Maori: culture invention and its logic". En respuesta, Jonathan Friedman señaló la importancia del contexto cultural dentro del cual se realizan estas invenciones y del valor identitario que les atribuyen sus propios generadores, Friedman, "Will the real Hawaiian please stand; anthropologists and natives in the global struggle for identity". A su vez Marshall Sahlins recordó que "invenciones" similares han sido clave para la construcción de la identidad occidental y cuestionó el punto de vista antropológico desde el cual se ponen en duda, Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history". Paula López Caballero analiza este debate y discute sus implicaciones para comprender la construcción de las identidades étnicas indígenas en la Nueva España, "Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos primordiales y kastom polinesia".

200 En este sentido, Étienne Balibar ha propuesto que el nacionalismo moderno combina elementos culturales e identitarios históricamente más antiguos con otros propios del sistema capitalista

moderno y de las ideologías contemporáneas, "The nation form: history and ideology". Por su parte, Anthony David Smith ha respondido a las tesis de Anderson mostrando cómo las identidades nacionales europeas tienen sus raíces en identidades étnicas y culturales ya constituidas previamente, algunas de ellas muchos siglos antes, *The ethnic origins of nations*.

201 Friedman, "Myth, history and political identity".

202 Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Más recientemente, Guerra ha señalado que todas las identidades culturales y políticas son producto de algún tipo de invención, Guerra, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", 186.

203 Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

204 Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial".

205 Ejemplos de esto se encuentran en el análisis de Mario Humberto Ruz sobre los mayas coloniales, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano".

206 He discutido estas ideas en varias ocasiones con João Paulo G. Pimenta y hemos llegado a conclusiones similares.

207 Aunque uso el término sistema mundial para referirme al amplio conjunto de relaciones políticas, económicas y sociales que han imbricado de manera creciente a Europa, América y África en los últimos cinco siglos, no me adhiero por ello a la concepción de Immanuel Wallerstein de este sistema, pues me parece que su excesiva insistencia en la primacía de lo que él denomina los "centros" y en la subordinación correlativa de las "periferias", en este caso América lo lleva a concebir una historia excesivamente eurocéntrica que no hace justicia a las complejas dinámicas de nuestro continente. Véase, por ejemplo, Wallerstein, *World-systems analysis: an introduction*.

208 La distinción entre las dos generaciones del colonialismo es desarrollada por Abernethy, *The dynamics of global dominance: European overseas empires 1415-1980*.

209 Osterhammel, *Colonialism: a theoretical overwiew*, 71-79.

210 Steger, *Globalization. A very short introduction*.

211 Harvey, "Notes towards a theory", 77-90.

212 Harvey, "Notes towards a theory", 92-93.

213 En este sentido, y dentro del esquema de formas de comparación histórica propuesto por Charles Tilly, esta historia corresponde al nivel macrohistórico de las historias de Estados-nación que forman parte de un sistema más amplio. Tilly distingue cuatro posibles niveles de análisis comparativo: el nivel histórico mundial, que abarca todo el planeta y los diferentes sistemas-mundo que lo han conformado; el nivel sistémico mundial, que compara estos sistemas diferentes, el macrohistórico, que define como "el estudio de las grandes estructuras y los amplios procesos dentro de sistemas mundiales concretos", y el microhistórico, que se preocupa por procesos a menor escala; Tilly, *Grandes estructuras*, 84-99. Igualmente este estudio entraría perfectamente dentro de los parámetros definidos por Marc Bloch en su artículo clásico sobre la historia comparativa, en que proponía que ésta debía limitarse a establecer relaciones entre procesos históricos que estuvieran relacionados causalmente entre sí, como el desarrollo del feudalismo en Alemania y Francia; Bloch, "Pour une histoire comparée des sociétés européennes".

214 Osterhammel, *Colonialism: a theoretical overwiew*.

215 Gorender, *A escravidão reabilitada*.

216 Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*.

217 Marienstras, *La resistencia india en Estados Unidos*.

218 Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*.

219 Kaltmeier, *¡Marichiweu!- Zehnmal werden siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik wom Herrschaft und Widerstand seit der Conquista*.

220 Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*.

221 Owens, *This species of property. Slave life and culture in the Old South*, 12-15.

222 Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, 223-224.

223 Moya Pons, "Haiti and Santo Domingo: 1760-*c.* 1870".

224 Poggio, *Extranjeros protestantes en la Nueva España. Una comunidad de flamencos, neerlandeses y alemanes.*

225 Heater, *Ciudadanía. Una breve historia*, 145-147.

226 Guerra enfatiza la importancia de la identidad cultural hispana católica compartida por todos los grupos criollos del imperio español, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", 201-202.

227 Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Sobre la apropiación criolla de las figuras de los incas, véase Majluf, *Los incas, reyes del Perú.*

228 Guerra, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", 194-195.

229 Moya Pons, "Haiti and Santo Domingo".

230 Sobre las reivindicaciones de los participantes campesinos en las rebeliones de Independencia, véase Van Young, *The other rebellion. Popular violence, ideology, and the Mexican struggle for Independence, 1810-1821.*

231 Andrews, *Afro-Latin America 1800-2000.*

232 Walker, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840.*

233 O'Phelan Godoy, *La gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari.*

234 Demélas, "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes".

235 Marienstras, *La resistencia india en Estados Unidos.*

236 Adams, *Alienable rights. The exclusion of African Americans in a white man's land, 1610-2000.*

237 Gorender, *A escravidão reabilitada.*

238 Lombardi, "Independencia y esclavitud en el periodo de transición de 1750-1850".

239 Anderson señala con tino la importancia de las nuevas naciones americanas en el proceso de gestación de la forma moderna del Estado-nación, *Imagined communities.*

240 Bailyn, *Atlantic history: concept and contours.*

241 Balibar, " 'Class racism' ".

242 Lombardi, "Independencia y esclavitud en el periodo de transición de 1750-1850".

243 Moya Pons, "Haiti and Santo Domingo: 1760-*c.* 1870".

244 Gorender, *A escravidão reabilitada.*

245 Adams, *Alienable rights*, 56-64.

246 Berlin, *Many thousands gone. The first two centuries of slavery in North America*, 363-365.

247 Adams, *Alienable rights. The exclusion of African Americans in a white man's land, 1610-2000.*

248 Marienstras, *La resistencia india en Estados Unidos.*

249 McLoughlin, *Cherokee renascence in the New Republic.*

250 Manrique, "Las sociedades originarias", 356-357.

251 Demélas, "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes".

252 Pearcy, *The history of Central America*, 47-50.

253 Taracena Arriola, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, 167-168.

254 Taracena Arriola, *Etnicidad, estado y nación*, 170-171.

255 Taracena Arriola, *Etnicidad, estado y nación*, 285-287.

256 Pavetti, *La integración nacional del Paraguay (1780-1850)*, 290-291.

257 McGrane, *Beyond anthropology*, 55-56.

258 Koselleck, "Semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos".

259 Marx criticó agudamente las determinaciones históricas del ideal supuestamente universal del ciudadano burgués, Marx, *A propósito de la cuestión judía*.

260 Karstedt, *Akteure, Ideologien, Instrumente: Grundzüge der Us-amerikanischen und argentinischen Indianerpolitik (1853-1899) im Vergleich*.

261 Fredrickson, *Racism. A short history*.

262 Dickason, *Canada's first nations. A history of founding peoples from earliest times*.

263 Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

264 Mora, "México y sus revoluciones", 76.

265 Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*.

266 Karstedt, *Akteure, Ideologie*.

267 Carmack, "Spanish-Indian relations in Highland Guatemala, 1800-1944".

268 Este concepto fue propuesto originalmente por Tutino, "The revolutionary capacity of rural communities: ecological autonomy and its demise". En otro texto, he desarrollado el concepto para extenderlo más allá de la dimensión productiva hasta abarcar toda la relación de un pueblo con la red de la vida de la que forma parte. Navarrete, "Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808".

269 Marienstras, *La resistencia india en Estados Unidos*.

270 Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jarhunderts*.

271 Para el caso de Argentina, véase el análisis de Riekenberg, *Ethnische Kriege in Lateinamerika im 19. Jahrhundert*, 55-77.

272 Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jarhunderts*, 476-477.

273 Van Young, *The other rebellion. Popular violence, ideology, and the Mexican struggle for Independence, 1810-1821*.

274 Annino, "Pueblos, liberalismo y nación".

275 Mallon, *Peasant and nation. The making of Postcolonial Mexico and Peru*.

276 Navarrete Linares, "¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX?".

277 Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

278 Carmack, "Spanish-Indian relations", 234-235.

279 Taracena Arriola, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*.

280 Carmack, "State and community in nineteenth-century Guatemala: the Momostenango case".

281 Demélas, "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes", 376-378.

282 Manrique, "Las sociedades americanas", 363.

283 Klein, *Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society*.

284 Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, 477.

285 Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*.

286 Cunha, "Política indigenista no século XIX".

287 Utley, *The last days of the Sioux nation*.

288 Dickason, *Canada's first nations. A history of founding peoples from earliest times*.

289 Fredrickson, *Racism. A short history*.

290 Segato, "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina comoprocesso de reetnização".

291 Tur Donatti, "La Argentina blanca y europeizada: la agonía de un mito oligárquico".

292 Knight, "Racism, revolution and *indigenismo*: Mexico, 1910-1940".

293 Foucault, *Genealogía del racismo*, 174-175.

294 Mazower, *Dark continent. Europe's twentieth century*, 95-103.

295 Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México.*

296 Aguirre Beltrán, "Encuentro sobre indigenismo en México".

297 Stepan, *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America.*

298 Stepan, *The hour of eugenics.*

299 Martínez Sarasola, *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas argentinas.*

300 Klein, *Bolivia*, 232.

301 Klein, *Bolivia*, 235-236.

302 Esta acepción más amplia de la palabra indigenista y del indigenismo no debe confundirse con la utilización de estos mismos términos para referirse a las políticas estatales enfocadas a lograr la integración de los indígenas, que hemos discutido anteriormente.

303 Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes.*

304 Contreras, *Historia del Perú contemporáneo.*

305 Mallon, "Chronicle of a path foretold? Velasco's revolution, vanguardia revolucionaria and "Shinning Omens" in the indigenous communities of Andahuaylas".

306 Contreras, *Historia del Perú contemporáneo.*

307 Stern, "Shining and other paths. War and society in Peru, 1980-1995".

308 Taracena Arriola, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1944-1985.*

309 Johansen, *Wasi' chu. El genocidio de los primeros norteamericanos.*

310 Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 29-30.

311 Fredrickson, *Racism. A short history.*

312 Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías.*

313 Zizek, "El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional".

314 Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalidad y etnofagia*, 160-161.

315 Robert, *Du Canada français au Québec libre. Histoire d'un mouvement indépendentiste.*

316 Cairns, *Citizens plus. Aboriginal peoples and the Canadian State.*

317 Dickason, *Canada's first nations. A history of founding peoples from earliest times.*

318 Hale, *Resistance and contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987.*

319 Bucio Escobedo, *Identidad y autonomías indígenas en Colombia: de la lucha por la tierra a la lucha por la autodeterminación.*

320 Navarrete Linares, "Crisis and reinvention. The redefinition of Indigenous identities in contemporary Mexico".

321 Collins, "Recent approaches in English to Brazilian racial ideologies: ambiguity, research methods, and semiotic ideologies. A review essay".

322 Carvalho, *Inclusão étnica no Brasil. A questão das cotas no ensino superior.*

323 Smith, "Conclusion: history and revolution in Guatemala".

324 Carmack, "Harvest of violence; the Maya Indians and the Guatemalan crisis".

325 Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992).*

326 Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.*

327 Carlsen, "Social organization and disorganization in Santiago Atitlan".

328 Stern, *Shining and other paths. War and society in Peru, 1980-1995.*

329 Montes de Oca Barrera, "Democracia en la diferencia: retos del movimiento indígena ecuatoriano. Convergencias y diferencias en los diversos actores políticos".

330 Garcés V., "Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado plurinacional?".

ÍNDICE

CUBIERTA
PORTADA
AVISO
INTRODUCCIÓN
EL CAMBIO CULTURAL EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS: UNA NUEVA PERSPECTIVA
LAS EXPLICACIONES PROGRAMÁTICAS DEL CAMBIO CULTURAL
El descubrimiento de la diferencia
La salvación de las almas
CONSTANTES DE LAS TEORÍAS DE CAMBIO CULTURAL
CÓMO ENTENDER EL CAMBIO CULTURAL
Cultura e identidad
Las dinámicas de intercambio cultural
LOS AGENTES DEL CAMBIO CULTURAL
LOS ÁMBITOS DEL CAMBIO CULTURAL
LOS MECANISMOS DE TRANSFORMACIÓN
LOS DESENLACES DEL CAMBIO CULTURAL
ESTADOS-NACIÓN Y GRUPOS ÉTNICOS EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE, UNA HISTORIA COMPARTIDA
GRUPOS ÉTNICOS Y NACIONES
UNA HISTORIA COMPARTIDA
LOS GRANDES PERIODOS

Los antecedentes coloniales
La crisis de la independencia y las relaciones interétnicas
La pluralidad como problema
Los regímenes estamentarios
Repúblicas liberales discriminadoras
LOS REGÍMENES INTEGRADORES
REGÍMENES MULTICULTURALES
BIBLIOGRAFÍA
NOTAS
COLOFÓN

Hacia otra historia de América

Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas

Libro electrónico editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de producir el 5 de marzo de 2016.

La edición electrónica en formato epub 2.0 estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales, Copal 41, manzana 12, lote 7, Pedregal de Santo Domingo, 04369. Coyoacán, Ciudad de México.

El cuidado editorial de la edición digital estuvo a cargo del Departamento Editorial

Índice

CUBIERTA 2

PORTADA 4

PÁGINA LEGAL 6

INTRODUCCIÓN 7

EL CAMBIO CULTURAL EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS: UNA NUEVA PERSPECTIVA 16

- LAS EXPLICACIONES PROGRAMÁTICAS DEL CAMBIO CULTURAL 20
  - El descubrimiento de la diferencia 20
  - La salvación de las almas 22
- CONSTANTES DE LAS TEORÍAS DE CAMBIO CULTURAL 50
- CÓMO ENTENDER EL CAMBIO CULTURAL 54
  - Cultura e identidad 59
  - Las dinámicas de intercambio cultural 69
- LOS AGENTES DEL CAMBIO CULTURAL 78
- LOS ÁMBITOS DEL CAMBIO CULTURAL 91
- LOS MECANISMOS DE TRANSFORMACIÓN 101
- LOS DESENLACES DEL CAMBIO CULTURAL 111

ESTADOS-NACIÓN Y GRUPOS ÉTNICOS EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE, UNA HISTORIA COMPARTIDA 121

- GRUPOS ÉTNICOS Y NACIONES 124
- UNA HISTORIA COMPARTIDA 139

LOS GRANDES PERIODOS 146
Los antecedentes coloniales 146
La crisis de la independencia y las relaciones interétnicas 151
La pluralidad como problema 154
Los regímenes estamentarios 158
Repúblicas liberales discriminadoras 169
LOS REGÍMENES INTEGRADORES 195
REGÍMENES MULTICULTURALES 211
BIBLIOGRAFÍA 227
NOTAS 255
ÍNDICE 266
COLOFÓN 268